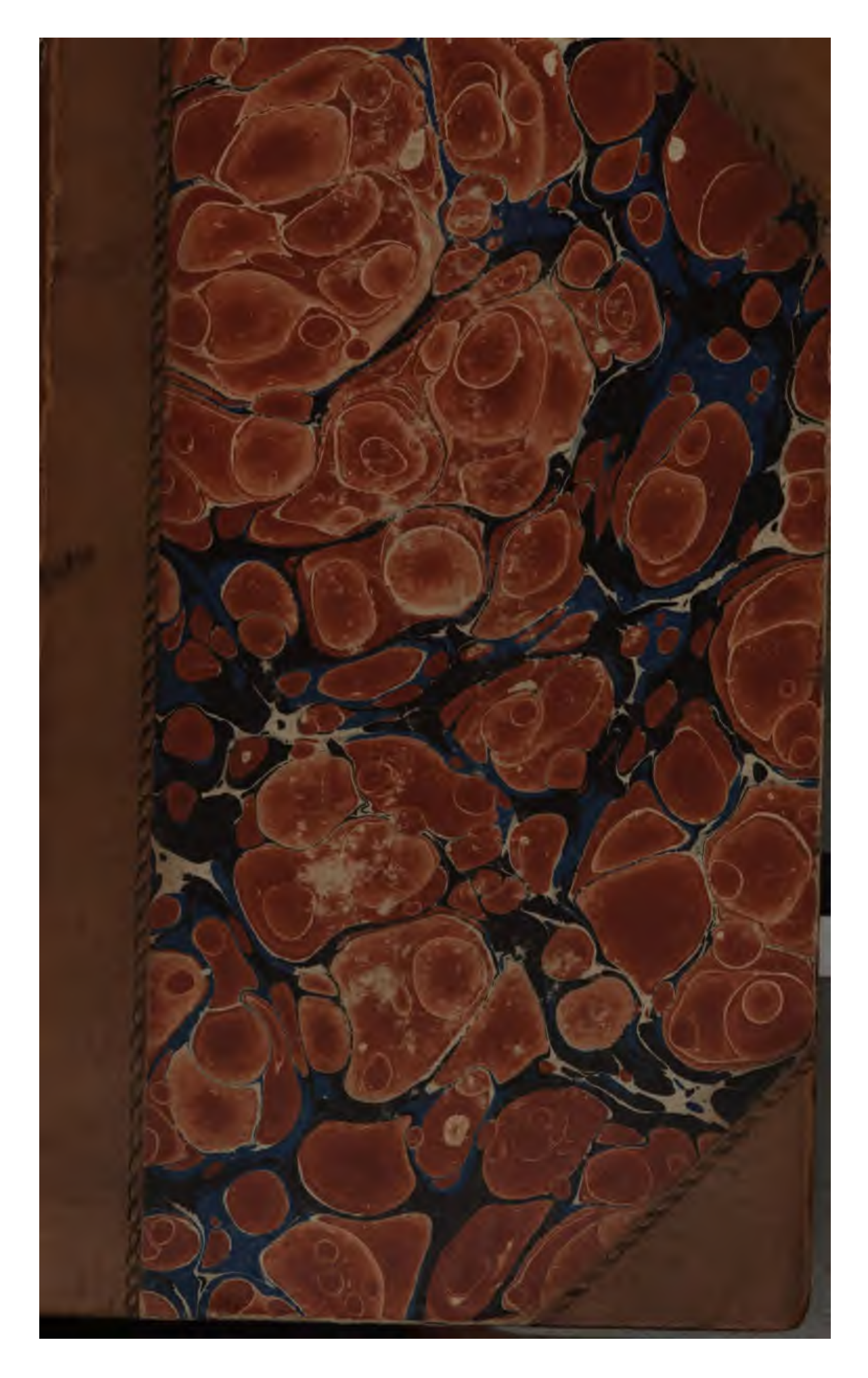
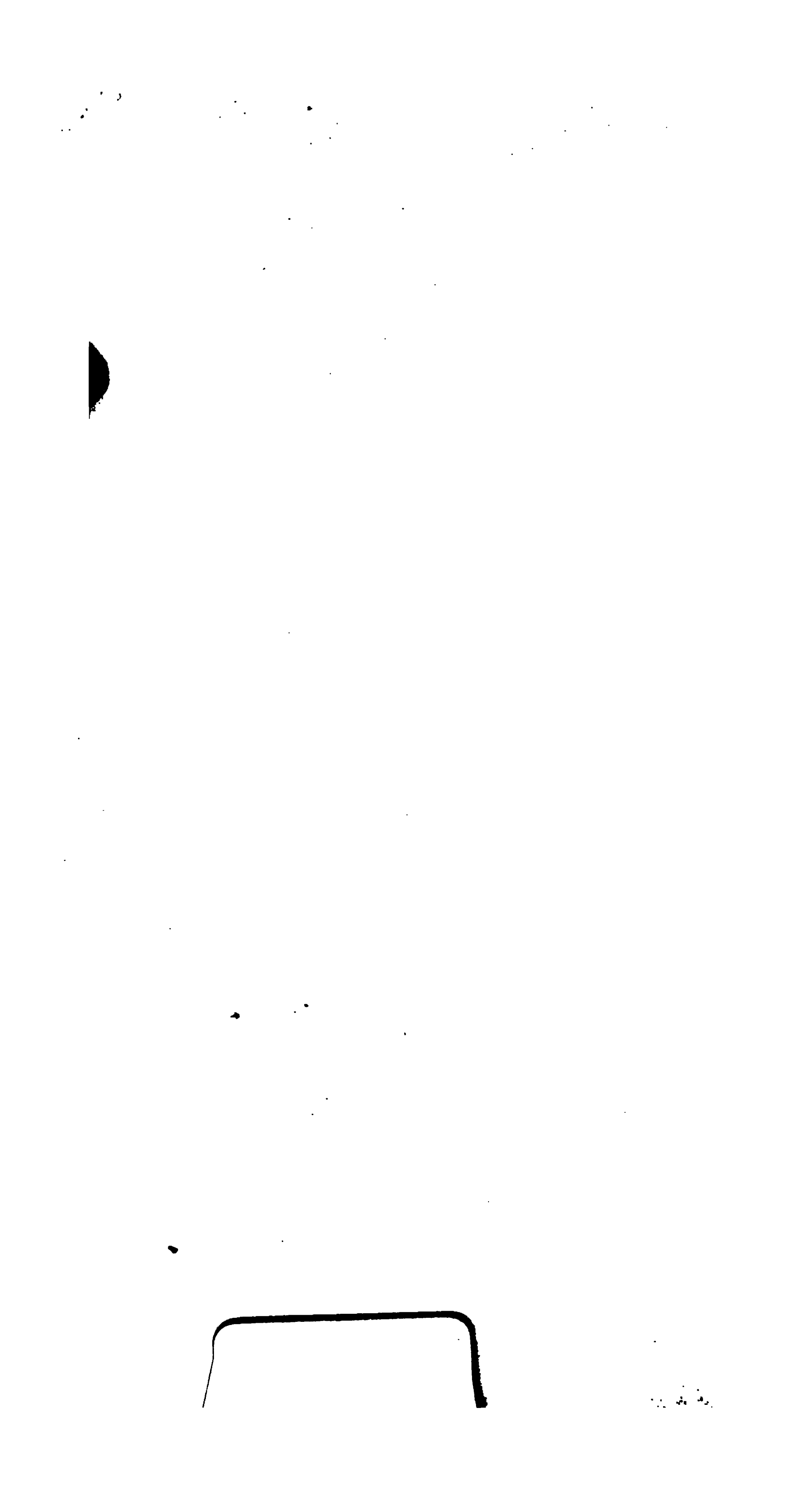












Biblischer Commentar

über

sämmtliche Schriften des Neuen Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen,
Professor der Theologie an der Universität zu Erlangen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard

und

Dr. August Wiesinger.

Sechster Band.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes

Dritte Abtheilung: Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas.

Königsberg, 1862.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der zweite

Brief des Apostels Petrus

und der

Brief des Judas.



Erklärt

von

Dr. J. T. August Wiesinger,
ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

Königsberg, 1862.
Bei August Wilhelm Unzer.

Inhaltsanzeige.

Der zweite Brief des Apostels Petrus.

Einleitung.

Auslegung.

Der Brief des Judas.

Einleitung.

Auslegung.

Der zweite Brief des Petrus.

Einleitung.

Seit Olshausen seine Abhandlungen de integritate et authentia posterioris Petri epistolae, Regiom. 1822. 1823, aufgenommen in seine Opuscc. theol. 1834, Berol., p. 1 sqq., veröffentlicht hat, in welchen er das Resultat seiner Untersuchung in die Worte zusammenfaßt: sentio profecto certis argumentis nec genuinam nec adulterinam epistolae originem posse demonstrari, rationibus autem subjectivis fultus authentiam epistolae persuasum habeo, und für die weiteren Untersuchungen kein günstigeres Ergebniß in Aussicht stellt: nisi res novae vel ex historia vel ex indole epistolae inveniantur, ad litem dirimendam aptiores, quam quae hucusque proponebantur, — ist zwar die Echtheitsfrage noch vielfach Gegenstand der Verhandlung gewesen, aber zu keinem allgemein anerkannten Ergebnisse gelangt *).

*) Gegen die Echtheit: Erasmus, Calvin (jedoch nicht entschieden), Grotius, Semler, dann Schmidt, Eichhorn, de Wette, Schott, Credner, Reuß in ihren Einleitungen, Neander in s. ap. Zeitalter II. 598, Schwegler nachap. Zeit. I. 490. fg., Huther in s. Commentar, Richter de origine posterioris ep. Petri ex epist. Judae repetenda, Vit. 1810. Mayerhoff: Einl. in die petr. Schriften 1835. H. Magnus examen de l'authenticité de la sec. ép. de Pierre, Strasb. 1835. A. L. Daumas introd. crit. à la sec. ép. de Pierre, Strasb. 1845. Für die Echtheit: Michaelis, Hug, Guerike in den Einleitungen, Pott, Augusti, Dietlein, Brückner (mehr für als gegen) in den Commentaren, Nietzsche ep. Pet. post. auctori suo . . vindicata, Lips. 1785. Flatt,

Noch sind es im Wesentlichen dieselben Argumente, mit denen für und gegen die Echtheit gestritten wird, und wenn auch die Waffen der gegnerischen Kritik wie bei Mayerhoff, Schwegler geschärfter sind, so hat sich auf der andern Seite auch der Einblick in den Inhalt und die Anlage des Briefes, in die Verhältnisse der apostolischen Zeit erhöht. Auch haben die Bestreiter der Echtheit es zu keiner gesicherten und unter sich übereinstimmenden Ansicht über die Verhältnisse und die wirkliche Zeit der Abfassung des Briefes zu bringen vermocht. Denn wenn de Wette dem Briefe seine Stelle kurz nach der Zerstörung Jerusalems anzuweisen scheint (vgl. zu 3, 4 f. Comm.), so rückt ihn dagegen Credner in die Zeit der clementinischen Homilien herab; Huther ist auf das Ende des ersten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückgegangen; Schwegler dagegen stimmt Semler bei, der ihn an das Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt. Nur in einem Punkte sind die neueren Forscher einverstanden, daß nämlich der Brief ein Ganzes bildet und die Zerlegung in echte und unechte Bestandtheile nicht verträgt, welche Bertholdt in seiner Einleitung, der Cap. II für interpolirt hält, und Ullmann in seiner krit. Untersuchung des Briefes, Heidelberg 1821, der Cap. II und III für unecht erklärt, versucht haben (vgl. dagegen Olsh. Opp. p. 13—26). Die Punkte, auf welche sich die Untersuchung über die Echtheit noch immer concentrirt, sind die Geschichte der kirchlichen Anerkennung des Briefes, Inhalt und Composition des Briefes, dann sein Verhältniß zum ersten petr. Briefe, sein Verhältniß zum Judasbriefe, endlich einzelne Merkmale, die ihn als unapostolisch kenntlich machen sollen. Auf diese Punkte wird daher auch die hier folgende Untersuchung in Kürze einzugehen haben.

---

genuina secundae ep. Petri origo denuo defenditur, Tub. 1806. Dahl de auth. ep. Pet. post. et Jud., Rost. 1807. Kern, in dem Tüb. Programm 1829 (später zurückgenommen). F. Windischmann vindiciae Petrinae, Ratisb. 1836. Heydenreich: Ein Wort zur Verth. der Echtheit des 2ten Br. Petri, Herb. 1837. Außerdem E. Moutier la sec. ép. de Pierre et celle de Jude sont auth., Strasb. 1829. J. A. Delille auth. de la 2 ép. de Pierre, Strasb. 1835. Von Olshausen ist noch seine Schrift: Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des N. T., Hamb. 1832, zu nennen.

§. 1. Die kirchlichen Zeugnisse.

Libenter concedo, so hatte sich Olsh. Opuscc. p. 27 ausgesprochen, ne aliquam rebus dubiis et incertis auctoritatem tribuere videar, nullum veterum scriptorum ecclesiasticorum Origene antiquiorum in scriptis, quae ad nostram memoriam pervenerunt, nec epistolae Petri posterioris mentionem fecisse neque verba ex ea desumta orationi injunxisse. Die meisten der späteren Forscher haben sein Urtheil bestätigt; so nicht blos de Wette in seiner Einl. §. 176[b] und Credner §. 245, sondern ebenso die Vertheidiger der Echtheit wie Windischmann in seinen Vind. Petrinae p. 1, Thiersch in seiner Kritik S. 363 fg. u. A. Anders hat jedoch Dietlein geurtheilt, der in einer eingehenden Untersuchung S. 3—74 seiner Auslegung des zweiten petrinischen Briefes den Nachweis unternimmt, daß dieser Brief bereits von Polykarpus, Ignatius, Clemens Rom., Barnabas, Hermas, dann von Justinus, Theophilus und Irenäus vielfach benutzt worden sei. Aber weder Huther noch Brückner sind durch seine Nachweisungen überzeugt worden, sondern bemerken mit Recht, daß der größte Theil der von Dietlein beigebrachten Belege nur eine allgemeine Aehnlichkeit mit Aussprüchen des petr. Briefes darbiete, und zwar Aehnlichkeiten, die sich leicht aus dem damaligen Gedanken- und Sprachvorrath auch ohne Beziehung auf unsern Brief erklären lassen, und daß keine einzige Stelle beigebracht worden sei, welche wörtlich stimme oder einen dem petr. Briefe individuell angehörigen Gedanken ausspreche. Man vgl. die Untersuchung hierüber bei Huther S. 244—247, bei Brückner S. 131—135 des de Wett. Commentars. Huth. sagt: „Das Resultat einer unbefangenen Betrachtung ist, daß sich bei Ignatius gar keine, bei Clem. Rom., Barnab. u. Polyk. keine irgend wahrscheinlichen, bei Justin. M. und Theophilus keine sichern Bezüge auf 2 Petr. finden, daß auch Irenäus nicht als Gewährsmann für die Existenz und kirchliche Geltung des Briefes angesehen werden kann, daß dagegen Hermas eine wohl kaum zu bezweifelnde Bekanntschaft und Benutzung desselben zeigt." Ebenso Brückn., nur daß er die Benutzung des petr. Briefes im Hermas blos für wahrscheinlich, nicht für vollkommen sicher hält. Die Stellen bei Hermas sind folgende. Vis. III, 7: Si sunt,

qui crediderunt quidem, dubitatione autem sua reliquerunt viam suam veram coll. 2 Petr. 2, 15: καταλιπόντες εὐθεῖαν ὁδόν ... dann retrahunt se ambulantque rursus post desideria sua scelesta coll. 2 Petr. 2, 22: ἐπιστρέψας. 2 Petr. 3, 3: κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι. Vis. IV, 3: Vos qui effugistis seculum hoc coll. 2 P. 2, 20 ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου . . . dann qui habitatis in illis coll. 2 P. 2, 8: ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς. Weiter Sim. VI, 4: ἄκουε ἀμφοτέρων τὴν δύναμιν, τῆς τρυφῆς καὶ τοῦ βασάνου· τῆς τρυφῆς καὶ τῆς ἀπάτης ὁ χρόνος ὥρα ἐστὶ μία· τῆς δὲ βασάνου ὧραι τριάκοντα ἡμερῶν δύναμιν ἔχουσαι coll. 2 Petr. 2, 8: ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν — 2 Petr. 2, 13 ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν. Ferner Sim. III, 8, wo die von ihm aufgezählte Tugendreihe: voran die fides, dann abstinentia .. zuletzt caritas an 2 Petr. 1, 5—8 erinnert, obwol die Mittelglieder andere sind. In allen diesen Stellen findet sich allerdings keine wörtliche Zusammenstimmung, aber doch soviel, wenn auch oft nur äußerlich Anklingendes, daß man die Bekanntschaft des Verf. mit dem 2. petr. Briefe zugeben muß. Und Aehnlichkeiten finden sich dann allerdings auch an jenen andern von Dietlein beigebrachten Stellen *); aber wie wenig sie im

*) Die bedeutendsten sind: Clem. Rom. ep. c. 7: Νῶε ἐκήρυξε μετάνοιαν καὶ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν coll. 2 Petr. 2, 5. C. 11: διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Λὼτ ἐσώθη ἐκ Σοδόμων, τῆς περιχώρου πάσης κριθείσης διὰ πυρὸς καὶ θείου· πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης, ὅτι τοὺς δὲ ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίθησι coll. 2. Pet. 2, 6—9. — Polyc. ad Phil. c. 6: δουλεύσωμεν αὐτῷ ... καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν coll. 2. Pet. 3, 2. C. 6. 7: καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι coll. 2 Pet. 3, 3. 4. — Barn. c. 15: τοῦτο λέγει, ὅτι συντελεῖ ὁ θεὸς κύριος ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσι τὰ πάντα· ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη coll. 2 Pet. 3, 8. Daran schließen sich die Anführungen bei Justin. M. dial. c. Tryph. p. 308: συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον· ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη εἰς τοῦτο συνάγει. Iren. c. haer. V, 23: quoniam enim dies Domini sicut mille anni. Ferner Theoph. ad Autol. II, 13: ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ coll. 2 Petr. 1, 19. Ferner II, 9: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι καὶ πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σο-

Stande sind, eine wirkliche Benutzung des 2. petr. Briefes sicher zu erweisen, dafür erlaube ich mir auf jene Erörterungen Huther's und Brückner's der Kürze wegen zu verweisen.

Von Clemens Alex. berichtet uns Euseb. (KG. VI, 14), daß er den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe commentirt hat (μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς), eine Nachricht, die durch Photius und durch die Angabe des Cassiodor (de instit. div. lib. praef.: ferunt itaque scripturas veteris novique testamenti ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Clementem Alex.) bestätigt und durch seine Bem. C. 8: in epistolis autem canonicis Cl. Alex. presbyter, qui et Stromateus vocatur, id est in ep. S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda et Jacobi quaedam Attico sermone declaravit ... sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi Graeco stilo conscriptus in expositionem septem canonicarum epp. concessus est, nicht entkräftet wird, da aus ihr nicht hervorgeht, daß die Hypotosen nur einen Theil der kath. Briefe umfaßt hätten, sondern nur dies, daß entweder Cassiodor nur einen Auszug derselben besaß oder die nicht erwähnten für seinen Gebrauch nicht geeignet fand (vgl. bereits Credner Einl. S. 667).

Der erste Kirchenvater, welcher den Brief wirklich anführt, zugleich aber auch den Zweifel an seiner Echtheit erwähnt, ist Origenes, vgl. b. Euf. KG. VI, 25: Πέτρος ... μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ. Dem entspricht es, daß er in s. Comm. in ev. Jo. Opp. IV, 135 nur den ersten Brief als einen katholischen bezeichnet: περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ, ohne daß er damit ein Verwerfungsurtheil über den zweiten ausspricht. In der lat. Uebersetzung hom. VII in Jos. Opp. II, 412: Petrus enim duabus epistolarum suarum personat tubis. Homil. IV in Lev. II, 200: Et iterum Petrus dicit: Consortes, inquit, facti estis

---

φισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι coll. 2 Petr. 1, 21. Gewiß ist auch hier viel Zusammenstimmendes, aber nicht gewiß, daß das Zusammenstimmende gerade auf den zweiten petr. Brief zurückzuführen ist.

divinae naturae, behandelt er den zweiten Brief als echt und kanonisch, und es ist kein Grund, diese Stellen ohne Weiteres dem Uebersetzer zuzuschreiben, wie Credner will.

Firmilian, der Zeitgenosse des Origenes, bezeichnet den Brief unbedenklich als einen petrinischen, vgl. ep. ad Cypr.; Adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt. — Eusebius rechnet ihn unter die Antilegomenen KG. III, 25: Τῶν δὲ ἀντιλεγομένων γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς . . . ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ vgl. mit III, 3: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται . . . τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. Ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Didymus benutzt zwar den Brief, fügt aber am Schluß seines Commentars die Bemerkung hinzu: Non est igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, tamen in canone non est. Diese Bemerkung ist nicht späterer Zusatz (vgl. dagegen Lücke: quaest. ac vindiciae Didymianae part. I. Gott. 1829 p. 13 sq.); aber daß falsatam esse die Uebersetzung sei von νοθεύεται und nur bedeutet, daß er bei Einzelnen Widerspruch fand, unterliegt keinem Zweifel. Hieronymus endlich hält den Brief für echt, erwähnt aber die Zweifel an demselben de vir. illust. c. 1: Scripsit Petrus duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. Er legt sich dies Bedenken zurecht, indem er verschiedene Interpreten annimmt, deren sich Petrus bedient habe. Die Peschito hat den Brief nicht, und ebenso erwähnt der s. g. Muratori'sche Kanon denselben nicht, und auch Irenäus, Tertullian und Cyprian schweigen von ihm.

Nachdem er zu Ende des vierten Jahrhunderts durch kirchlichen Beschluß dem Kanon einverleibt ist, verstummen bis auf vereinzelte Stimmen die Zweifel, bis sie mit der Reformationszeit (bei Erasmus, Calvin, dann später Grotius, J. Skaliger, Salmasius u. A.) aufs neue erwachen.

So ist es nicht zu verwundern, daß die Kritik für ihre inneren Zweifel und Bedenken in der äußern Geschichte des Briefes

eine Bestätigung findet. Für sich allein erweist die Geschichte des Briefes, die er mehr oder weniger mit andern katholischen Briefen theilt, seine Unechtheit keineswegs. Denn wenn wir auch nicht mit Thiersch annehmen, daß der Brief absichtlich nicht veröffentlicht worden sei, um nicht einen das Unheil sollicitirenden Einfluß zu üben, und auch nicht mit Dietlein, daß die Empfehlung der paulinischen Briefe in 2 Petr. 3, 15. 16 zur Zurückstellung der petrinischen Veranlassung gegeben habe, so bleibt doch denkbar, daß bei diesem Briefe nicht blos das sprachliche Bedenken, welches Hieron. nennt, sondern auch dogmatische Bedenken hinzukamen, welche den an sich kurzen, dazu in seinem Inhalte so speciellen Brief dem Gebrauche weniger empfahlen. Historische Bedenken gegen seine Echtheit treten uns nirgends entgegen.

§. 2. Inhalt und Composition des Briefes.

Wir wenden uns zu dem Briefe selbst. Der Zweck desselben *ist*, zufolge der Schlußermahnung 3, 17. 18, die Leser im Hinblicke auf die ihnen drohende Verführung zu ermahnen, daß sie sich nicht vom Grunde des Glaubens abwendig machen lassen, vielmehr in der Gnade und Erkenntniß ihres Herrn und Heilandes wachsen. Dem gemäß bezeichnet der Verf. in der Zuschrift *seine* Leser als solche, welche mit ihm einen gleichwerthen Glauben erlangt haben, und wünscht ihnen Mehrung der Gnade und des Friedens durch die Erkenntniß Jesu Christi. Sofort erinnert er die Leser, daß sie, die vermöge der Erkenntniß Gottes mit allen Gnadengaben ausgerüstet sind um dem Verderben der Welt zu entrinnen und göttlicher Natur theilhaftig zu werden, sich nun angelegen sein lassen, die Kraft ihres Glaubens sittlich zu bewähren; denn dies eben sei das Kennzeichen der rechten Erkenntniß Christi, während dagegen der Mangel solcher Bewährung die geistige Blindheit erweise. Bei solchem Streben allein seien sie vor dem Falle sicher, und sei ihnen der Eingang in das ewige Reich Christi gewiß 1, 3—11. Eben darum, weil nur auf diesem Wege der Eingang zu gewinnen ist, will er sie immer wieder daran, sich eines solchen sittlichen Wandels zu befleißigen, erinnern, obwol sie es nicht zu bedürfen scheinen. Er hat aber dafür noch einen besondern Grund: die Nähe seines Todes und den Wunsch, ihnen ein bleibendes Gedächtniß dieser Ermahnung zu

hinterlassen. Denn nicht auf erdichteten Fabeln, sondern auf göttlichem Zeugnisse ruhe die apost. Predigt von der Macht und von der Wiederkunft Christi; und durch dies Zeugniß Gottes sei auch das prophetische Wort von der künftigen Offenbarung Christi bestätigt worden, auf das sie daher auch achten sollen, bis der Tag seiner Herrlichkeit anbricht. V. 12—21. Aber es ist noch ein Anderes, um dessen willen er ihnen ein bleibendes Gedächtniß seiner Ermahnung zu hinterlassen wünscht. Er weiß, daß wie in dem alttestamentlichen Volke Gottes Lügenpropheten den wahren gegenübertraten, so auch unter ihnen Lügenlehrer nicht ausbleiben werden, welche der apost. Lehre mit der Leugnung Christi gegenübertreten und einen Abfall Vieler herbeiführen, sich selbst aber ein schnelles Verderben bereiten werden, 2, 1—4. Die Gewißheit des ihnen drohenden Gerichts belegt er mit drei Beispielen: mit dem Gericht über die gefallenen Engel, dem Gericht der Flut über die alte Welt, und dem Gericht über Sodom und Gomorrha, wovon er die Doppelanwendung macht, daß Gott die Frommen aus der Anfechtung zu erretten, die Ungerechten aber für den Tag des künftigen Gerichts zu bewahren weiß 5—9. Sofort schildert er nun die Verführer, vor denen er warnt, als solche ἄδικοι, welche ihren fleischlichen Begierden fröhnen, von einem Herrn über sich nichts wissen wollen und Gewalten lästern, gegen die doch selbst Engel kein lästerndes Urtheil wagen, wodurch sie bewirken, daß sie den vernunftlosen Thieren gleich zu Grunde gehen und so den Lohn ihrer Ungerechtigkeit erlangen, welche nun der Verf. von V. 13 an weiter schildert. Ihnen sei es um nichts als um Wohlleben und Befriedigung ihrer unreinen Gelüste zu thun; zu diesem Zwecke halten sie sich zu der christlichen Gemeinschaft, locken unbefestigte Seelen an sich und suchen dabei Gewinn, rechte Nachfolger des Bileam. 13—16. Statt Lehrer zu sein, wie sie vorgeben, gleichen sie wasserlosen Brunnen und Wolken, welche vom Sturmwind getrieben werden, denen das Dunkel der Finsterniß aufbehalten ist zum Lohn dafür, daß sie durch Vorspiegelung der Freiheit die unbefestigten Seelen zu fleischlichen Lüsten verlocken; denn besser wäre es für sie, daß sie den Weg der Gerechtigkeit überhaupt nicht erkannt hätten, als daß sie nun, nachdem sie ihn erkannt, von dem ihnen überlieferten heiligen Gebot sich abwenden. Der Verf. hat von 1, 15 an ausgeführt,

warum er ihnen mit diesem Briefe ein bleibendes Gedächtniß seiner Ermahnung zu hinterlassen wünscht: die Gewißheit des ap. und proph. Zeugnisses von der Macht und Zukunft Christi einerseits, die in Aussicht stehende Verführung der Lügenlehrer, welche Christum als ihren Herrn verleugnen und dem Dienst der Sünde sich hingeben, andrerseits, drängt ihn dazu. Daher blickt er nach dieser Ausführung 3, 1 zurück auf 1, 15. Nichts Anderes beabsichtige er mit diesem zweiten wie mit dem frühern Briefe, als sie zu erinnern, daß sie des prophetischen Wortes und apostolischen Gebotes in Betreff der Macht und Wiederkunft Christi (1, 16—21) eingedenk bleiben, wobei sie wissen sollen, daß, gleichwie er Cap. 2 vor solchen gewarnt hat, welche Christi Herrschaft leugnen, auch solche nicht ausbleiben werden, welche seine Zukunft leugnen und damit das Ziel seiner Ermahnung (1, 10. 11) umstoßen werden. Diese Leute vergessen, sagt er, muthwillig, daß schon einmal die Welt durch Wasser untergegangen ist; ebenso wird über diese Welt ein Gericht des Untergangs durch Feuer ergehen. Ein anderes sei das Maß der Zeiten bei Gott als bei Menschen. Die scheinbare Verzögerung sei nur Erweisung des göttlichen Erbarmens, das noch Raum zur Buße läßt 3, 1—9. Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb, und je vernichtender die Gewalt dieses Tages ist, um so mehr gilt es, sich in Heiligkeit für denselben zu bereiten, um des neuen Himmels und der neuen Erde, der Wohnstätte der Gerechtigkeit, theilhaft zu werden 10—13. Darauf also sollten sie bedacht sein, daß sie einst unbefleckt erfunden werden und sich die Langmuth Gottes zum Heile dienen lassen. Das habe ihnen auch sein geliebter Bruder Paulus geschrieben in dem an sie gerichteten Briefe, wie in allen seinen Briefen, soweit sie davon handeln, in denen Manches dunkel sei, was Unwissende und Unbefestigte zu ihrem eignen Verderben verdrehen (indem sie nämlich aus der christlichen Freiheit eine Freiheit des Fleisches machen). Sie nun sollten diese Vorverwarnung sich dazu gereichen lassen, daß sie nicht durch den Irrthum jener Gesetzlosen fortgerissen aus dem festen Stand ihres Glaubens entfallen, sondern wachsen in der Gnade und der Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi 14—18.

Der Brief gibt sich nicht nur als ein Ganzes, er ist es auch wirklich, wie die Auslegung noch weiter zeigen wird. Ich hebe

nur Einiges beispielsweise hier hervor. Als ἰσότιμον ἡμῖν λαχόντας πίστιν bezeichnet der Verf. seine Leser V. 1; dem entspricht, daß er V. 5 die πίστις als die Grundlage aller Tugendentfaltung nennt, und 3, 17 warnt: den eignen festen Stand (des Glaubens) zu verlassen. Χάρις καὶ εἰρήνη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου wünscht er ihnen V. 2: dem entspricht der Schluß 3, 18 αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου τλ. Der Begriff der γνῶσις, ἐπίγνωσις wird als die aneignende Erkenntniß Jesu Christi (1, 8. 2, 20. 3, 18) und Gottes (1, 2. 3) und der ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης (2, 21) dem Christus verleugnenden, unsittlichen Treiben der Verführer als die zugleich theoretische wie praktische Bedingung und Vermittlung alles Heilsbesitzes und aller sittlichen Bewährung des Glaubens gegenübergestellt, vgl. 1, 3. 8 fg.; 2, 20 fg.; 3, 18. Die Ermahnung V. 3—11: auf Grund der ihnen geschenkten Heilsgnade in der dem Glauben entstammenden Heiligung ihre Erkenntniß Christi zu bewähren und so der Zukunft Christi zu warten, faßt alles zusammen, wozu der Verf. im Hinblick auf jene Irrlehrer, welche diese Erkenntniß durch ihren unsittlichen Wandel praktisch verleugnen und die Wiederkunft verspotten, die Leser auffordern will; daher auch im Einzelnen die Ausdrucksweise parallel läuft; man vgl. namentlich am Schluß von Kap. 2 τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τλ. und ἀποφυγόντες τὰ μίασματα τοῦ κόσμου mit dem ἀποφυγόντες 1, 4; δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς 2, 19 mit 1, 4: ἀποφυγόντες τῆς ... φθορᾶς; ferner den Schluß von Cap. 3, V. 17. 18. Wenn 1, 16 als Inhalt der ap. Predigt Christi δύναμις καὶ παρουσία bezeichnet wird, so ist auch das nicht zufällig, sondern geschieht im Hinblick auf jene Verführer, von denen 2, 1 ausdrücklich gesagt ist: τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι 2, 10: κυριότητα καταφρονοῦντες und deren unsittliches Treiben überhaupt Verleugnung der δύναμις Christi ist; Cap. 3 aber ist von solchen die Rede, welche die παρουσία leugnen, so daß παρουσία καὶ δύναμις als Inhalt des ap. Zeugnisses auf Cap. 2 und 3 im voraus hinblickt. Wenn ferner 1, 19 fg. neben dem apostolischen das prophetische Zeugniß für Christi Macht und Zukunft genannt ist, so entspricht dem wieder die Zusammenfassung 3, 2: er habe sie erinnern wollen, eingedenk zu sein der

von den heiligen Propheten zuvor geredeten Worte und des apostolischen Gebotes.

So fehlt es dem Briefe keineswegs an Einheit und logischer Entwicklung, wie man behauptet hat. Nur soviel wird man zugeben müssen, daß die Darstellung und Verknüpfung der Gedanken Mangel an schriftstellerischer Gewandtheit verräth (Huth. S. 240), vgl. darüber §. 3. Indessen kann dieser schriftstellerische Mangel an sich kein Beweis gegen die petrinische Abfassung des Briefes sein, und vor Allem wird es hiebei auf das Verhältniß zu dem ersten petrinischen Briefe ankommen.

Daß aber der Inhalt des Briefes eines Apostels würdig ist, und namentlich einzelne Partien, wie 1, 3—11, die Ermahnung zur Bewährung des Glaubens in heiligem Wandel, 1, 19—21 die Ansicht von der Prophetie einen echt apostolischen Lehrgehalt haben, das haben auch Kritiker wie de W. zugestanden. Nihil epistolae inest, quod a doctrina apostolorum eorumque praeceptis morum abhorreat Olsh. a. a. O. S. 83.

§. 3. Verhältniß des Briefes zum ersten petrinischen.

Ein dreifaches Bedenken wird hier gegen die petr. Abfassung des zweiten Briefes erhoben. Erstens sollen die Verhältnisse der Leser im zweiten Briefe ganz andere sein als im ersten; zweitens sollen sich Begriffe und Anschauungen finden, welche von denen des ersten abweichen; endlich sollen auch Stil und Ausdrucksweise verschieden sein.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so ist es allerdings richtig, daß, während der erste Brief nichts von Häresie, der zweite umgekehrt nichts von den Verfolgungen enthält, denen die Leser des ersten Briefes ausgesetzt sind, während doch der zweite Brief nach 3, 1 offenbar an dieselben Leser gerichtet sein will. Man wird auch nicht sagen können, wie Huth. mit Recht bemerkt, daß jene Verfolgungen, deren der erste Brief gedenkt, vor der Abfassung des zweiten aufgehört haben: denn von einer besonderen, damals über die Leser ausgebrochenen Verfolgung ist auch im ersten Briefe nicht die Rede, sondern von den Anfeindungen, die ihre Stellung als Christen zu der sie umgebenden heidnischen Welt mit sich führt, die darum auch, wenn auch gradweise verschieden, doch im Ganzen „als bleibende gedacht werden

8. 16, κύριος καὶ σωτὴρ 2, 20; 3, 18, ferner die Andeutungen 2, 1 τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην, 1, 9 λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων, sowie die Hinweisung auf den neuen Lebensstand des Christen 1, 3. 4 fg., daß alle diese Begriffe dem Verfasser nicht fremd sein können, sondern einen integrirenden Bestandtheil seines Lehrganzen ausmachen. Der Grund des Zurücktretens kann dann nur darin gesucht werden, daß der Verf. gegenüber dem häretischen Treiben, vor dem er warnt, sich nicht veranlaßt findet, auf diese Ideen einzugehen; und es dürfte schwer sein zu sagen, wo denn dieselben, die Einheit des Verf. angenommen, hätten eintreten müssen. Mit dieser verschiedenen Tendenz des Briefes hängt auch das Hervortreten der ἐπίγνωσις zusammen, die jedoch den Begriff der πίστις hier ebenso wenig verdrängt, als im ersten Briefe die ἐλπίς an die Stelle der πίστις getreten ist. Ganz ebenso hebt Paulus im Kolosserbriefe, gegenüber der einer falschen Erkenntniß sich rühmenden Irrlehre (2, 8), das rechte Erkennen der Gnade Gottes 1, 8, die Erkenntniß des Willens Gottes 1, 9, des Mysteriums Gottes 2, 2 fg. hervor, ohne dadurch die sonstige Bedeutung der πίστις zu beeinträchtigen 1, 4. 23; 2, 5. 7. 12 u. a. Wenn ferner im ersten Briefe die Parusie als nahe bevorstehend, im zweiten dagegen in die Ferne gerückt erscheint, so verhält es sich damit ähnlich, wie mit den beiden Thessalonicherbriefen. Zum Troste der angefochtenen Leser und zur Mahnung wird im ersten petr. Briefe auf die Nähe der Parusie hingewiesen, während es, gegenüber dem Spott, der die Parusie leugnet, Noth thut, auf die Gewißheit und den unerwarteten Eintritt derselben hinzuweisen. Als Ende der Dinge ist übrigens im ersten Briefe 4, 7 die Parusie ebenso betrachtet wie im zweiten, wo der Verf. bei dieser Beziehung stehen bleibt, weil die Gegner ein solches Ende der Dinge leugnen, ohne daß deshalb der Gedanke, daß die Parusie die Verherrlichung der Gläubigen sein werde, fehlt (vgl. 3, 13 fg.), oder die Ermahnung unterbleibt, der Parusie zu warten und sie durch ihr Verhalten, soviel an ihnen liegt, zu beschleunigen (vgl. 3, 12. 14). Nicht für den Verfasser, wie de W. will, sondern für einen Theil der Christen, wie Brückner dagegen bemerkt, hat die Erwartung der Zukunft die alte Sicherheit verloren.

Alle diese Bedenken im Einzelnen werden weit aufgewogen

durch die unzweifelhafte Wahrnehmung, daß der Lehrinhalt des zweiten Briefes im Ganzen denselben Standpunkt einnimmt, wie der des ersten. Denn nicht blos stimmen die christologischen und soteriologischen Andeutungen mit dem ersten Briefe (vgl. etwa Schmid bibl. Theol. II. §. 70), sondern, was mehr noch besagen will, der zweite Brief betrachtet ganz ebenso wie der erste das Christenthum nach seiner Einheit mit der alttestamentlichen Prophetie, ohne auf den Unterschied des alten und neuen Bundes einzugehen (Schmid a. a. O.), vgl. 2 Petri 1, 19—21; 3, 2 mit 1 Petr. 1, 10—12. Und ferner ist beiden Briefen gemeinsam, daß der Blick von Anfang an auf die Zukunft gerichtet ist und die Mahnung zur Bereitschaft in der dem Glauben entstammenden Heiligung den wesentlichen Inhalt der beiden Briefe ausmacht, im ersten gegenüber der Leidensanfechtung der Leser, im zweiten gegenüber der ihnen drohenden unsittlichen Verführung und der Leugnung des Weltendes vgl. 2 Petr. 3, 1. 2.

Am meisten Gewicht hat man auf die Stilverschiedenheit des ersten und zweiten Briefes gelegt, sowohl in einzelnen Ausdrücken als in der Periodologie und Darstellung überhaupt, worauf schon Hieronymus als Grund der Beanstandung hingewiesen hat (a plerisque ejus esse negatur propter stili dissonantiam). Daß nun Vieles von dem, was Mayerh. u. A. als differenten Sprachgebrauch angemerkt haben — z. B. die Bezeichnung des Christenthums (?) mit Χριστοῦ δύναμις καὶ παρουσία 1, 16, ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης 2, 21, ἁγία ἐντολή 2, 21, ἐντολὴ τῶν ἀποστολῶν 3, 2, die Anwendung des Imper. im ersten Briefe vgl. mit der umschreibenden Weise im zweiten 1, 12 fg. 15; 3, 1. 2. 8, die Bildung von Nebenbestimmungen durch ἐν mit einem Subst. 1, 4; 2, 3. 7. 10, die Neigung, einem positiven Satz erst den negativen vorauszuschicken 1, 16 u. a.; der im zweiten Briefe zurücktretende Gebrauch des ὡς zur Anfügung von Substantiven und Participien u. dgl. —, ohne wirklichen Belang für die Untersuchung ist, zumal dieselben Erscheinungen sich zum Theil auch in dem andern der Briefe finden, dafür erlaube ich mir, um nicht oft schon Gesagtes zu wiederholen, auf Windischm. sowie auf Brückn. S. 129 fg. und Huth. S. 251 Anm. zu verweisen. Bedeutsamer scheint es, daß κύριος im ersten Briefe, außer in Citaten aus dem A. T., immer von Christus, dagegen im zweiten,

wenn nicht Χριστός oder σωτήρ hinzugefügt ist, immer von Gott gebraucht ist. „Allein auch im ersten Briefe ist Χριστός mit κύριος verbunden 1, 3; 3, 15, κύριος absolut von Christus nur an zwei Orten, 2, 3. 13 gebraucht, wovon der erste noch dazu ein Citat ist. Daß aber im zweiten Briefe 3, 9. 10 (öfter nicht) κύριος und zwar in dem Begriffe ἡμέρα κυρίου von Gott gebraucht ist, dies ist nichts als Nachwirkung von dem 3, 8 angewendeten alttest. Ausspruch" (Brückner). Ebenso hat die Bemerkung nichts Durchschlagendes, daß im ersten Briefe der Name Χριστός als Eigenname behandelt, im zweiten immer nur in Verbindung mit Ἰησοῦς gesetzt ist; denn dieselbe Verbindung findet sich auch im ersten 1, 2 fg. 7. 13 u. a. Und wenn Christus nur im zweiten Briefe σωτήρ heißt, so ist es doch gerade die σωτηρία, welche bei der Wiederkunft Christi sich offenbart 1, 5. 10 (Brückn.). Auch läßt es sich aus dem Context verstehen, warum im zweiten Briefe die Parusie 2, 9 als ἡμέρα κρίσεως 3, 7, als ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας 3, 10, als ἡμέρα κυρίου in alttest. Sinne oder 3, 12 als παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας bezeichnet wird, da hier überall auf das den Tag der Wiederkunft begleitende Gericht hingewiesen werden soll. Freilich, der Ausdruck ἀποκάλυψις, ἀποκαλυφθῆναι, der im ersten 1, 5. 7. 13; 4, 13; 5, 1 vorkommt, ist hier nirgends gebraucht. Diesen Differenzen des Sprachgebrauchs lassen sich Aehnlichkeiten gegenüberstellen, die jenen das Gegengewicht halten. Vgl. 1 Petr. 1, 19 ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου mit 2 Petr. 3, 14 ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι und 2 Petr. 2, 13 σπίλοι καὶ μῶμοι vgl. mit Jud. 12 σπιλάδες; ferner 1 Petr. 3, 21 ἀπόθεσις ῥύπου und 2 Petr. 1, 14 ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος; der Ausdruck kommt sonst nicht vor; 1 Petr. 2, 9 τὰς ἀρετὰς . . τοῦ καλέσαντος und 2 Petr. 1, 3 τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ . . ἀρετῇ; also beide Mal ἀρετή von Gott in Beziehung auf die Berufung gebraucht; 1 Petr. 1, 9; 5, 4 κομίζεσθαι in eschatologischem Sinne, ähnlich 2 Petr. 2, 13. Ferner ἐποπτεύειν 1 Petr. 2, 12; 3, 2 und ἐπόπτης 2 Petr. 1, 16, Ausdrücke, die auch nur hier vorkommen — χορηγεῖν 1 Petr. 4, 11 vgl. mit 2 Petr. 1, 5. 11 — πέπαυται ἁμαρτίας 1 Petr. 4, 1 und ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας 2 Petr. 2, 14 — ἴδιος 1 Petr. 3, 1. 5 vgl. mit 2 Petr. 1, 20; 2, 16; 3, 3. 16. 18 ohne Nachdruck — εἰδότες ὅτι 1 Petr. 1, 18 vgl. mit 2 Petr. 1, 14 und

1, 20; 3, 3 (γινώσκοντες ὅτι) — δηλόω 1 Petr. 1, 11 u. 2 Petr. 1, 14 — die Composita von τιμή 1 Petr. 1, 7, πολύτιμος 2, 4, ἔντιμος und τίμιος 1, 19 vgl. mit 2 Petr. 1, 1 ἰσότιμος, 1, 4 τίμιος — 1 Petr. 2, 16 μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι vgl. mit 2 Petr. 2, 19 ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς — außerdem noch der gleiche Gebrauch von δόξα, δόξαι, καλεῖν, ἐπιθυμία und ἀσέλγεια, ἀναστροφὴ, σωτηρία u. dgl. m. Soviel ist wenigstens klar, daß der Sprachgebrauch im Einzelnen auch Verwandtes darbietet, und es verdient dies um so mehr Beachtung, als dieselben Ausdrücke meist in anderem Zusammenhange und anderer Beziehung vorkommen. Ist der Verf. des zweiten Briefes ein anderer, der den ersten nur benutzt hat, so muß man sich wundern, „daß eine solche Benutzung des ersten Briefs nicht häufiger ist" (Brückn.), sowie darüber, daß er bei seiner Benutzung in so freier Weise mit dem ersten Briefe zusammentrifft. Die Menge der ἅπαξ λεγόμενα im 2. u. 3. Cap. hängt, wie leicht einzusehen ist, mit der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes zusammen. Entscheidend, nur soviel behaupten wir, ist das Ergebniß dieser Vergleichung des Ausdrucks im Einzelnen in keiner Weise, hauptsächlich weil die Materie beide Male eine so verschiedene ist, und in dem ersten Briefe eine nicht zu verkennende Abhängigkeit von paulinischen Briefen, im zweiten theilweise von dem Judasbriefe wahrzunehmen ist. Man hat auch im zweiten Briefe Paulinismen finden wollen (Mayerh. S. 170, de W. Einl. §. 176*); zugegeben, daß solche vorhanden sind, so ist es nur in geringem Grade der Fall und würde für die Einheit des Verfassers sprechen. Auf eigene Worte Jesu sich zu beziehen oder alttestamentliche Stellen anzuführen war in diesem Briefe weniger Veranlassung als im ersten, und Entsprechendes bietet ja auch der zweite Brief, vgl. 1, 16 fg. und zu 2, 22; 3, 8 (wie denn auch die Bezeichnung ἡμέρα κυρίου 3, 10, ἡ τοῦ θεοῦ ἡμέρα 3, 12 alttest. ist) und 3, 13. Und was den letztern Punkt betrifft, so sehe ich, trotz Olshausen's Gegenbemerkungen p. 44. 47, nicht ein, warum die Weise, in der hier der Verf. diese altt. Reminiscenzen einflicht ohne anzuführen, der des ersten Briefes (1, 23 fg.; 2, 3 fg.; 3, 9 fg.) nicht verwandt sein sollte.

Was endlich die Darstellung überhaupt betrifft, so macht

man dem Briefe Mangel an Frische, Lebendigkeit, Gedrängtheit und Selbständigkeit zum Vorwurf (Mayerh., Credn., de W.). Der Stil im zweiten Briefe sei „breiter, schleppender und matter" (Credn.). Namentlich unterscheide er sich durch schleppende Wiederholungen (1, 3 fg., wo vier Mal διὰ, δεδωρημένης und δεδώρηται, 2, 1—3 dreimal ἀπώλεια, V. 7 fg. dreimal δίκαιος, 3, 12—14 drei Mal προςδοκᾷν), durch gleichförmige Anschließung mittelst des Demonstrat. (1, 4. 8 fg. 12. 15; 3, 11. 14. 16 vgl. de W. Einl.); und während im ersten Briefe ein Reichthum und Wechsel der Präpositionen herrsche, zeige sich darin im zweiten Briefe eine auffallende Einförmigkeit (Huth.). Die Wahrnehmung ist im Allgemeinen richtig, und es ist oben §. 2 bereits zugestanden worden, daß der Brief einen wenig gewandten, zum Theil unbehülflichen Schriftsteller verrathe. Aber es hatte doch guten Grund, daß Ullmann in sprachlicher Beziehung das erste und dritte Capitel nicht beanstandete, während er über das zweite Capitel ein so entschieden ungünstiges Urtheil fällt. Ich meinerseits kann nicht finden, daß die Perioden 2 Petr. 1, 3 fg. oder 1, 16 fg., was Gedrängtheit und Fülle anlangt, von dem ersten petrinischen Briefe abstechen; und auch die Darstellung des ganzen dritten Capitels hat Leben und Fülle. Am meisten treffen die Vorwürfe das zweite Capitel; aber wenn hier der Verf. durch eine fremde Darstellung sich leiten läßt, einen gegebenen Stoff verarbeitet, so bietet sich eben dieser Umstand auch als Erklärungsgrund der abweichenden Diction von selbst dar. Auch wird jedermann zugeben, daß die einfach christliche paränetische Richtung des ersten Briefs eine warme, lebendige und frische Diction mehr begünstigte, als die auf die Schilderung der drohenden Irrlehre und ihre Widerlegung gestützte prophylaktische Haltung des zweiten. Mit der Polemik des Briefes, die etwas Angelegentliches hat, bemerkt Brückn. mit Recht, hänge eine gewisse Umständlichkeit in der Beweisart, die häufige Rückkehr auf Formeln, welche die Aufmerksamkeit erregen sollen, 1, 20; 3, 3. 8, die fast ängstliche Wiederaufnahme des Zuvorgesagten, 1, 5. 8 fg. 10. 12. 15; 3, 11. 14 zusammen. Und auch darin stimme ich ihm bei, daß die Wiederholung derselben Präposition (z. B. 1, 3 fg. διὰ — 1, 5 fg.), desselben Verbums oder Substantivs (1, 3 fg. δεδωρ.; 2, 1—3 ἀπώλεια, 2, 7 fg. δίκαιος, 3, 12—14 προςδοκᾷν) an diesen Orten nicht

ein Mangel, sondern ein Recht ist (vgl. S. 128 fg.). Gibt man nun zu, wie auch Huth. thut (S. 250), daß der schriftstellerische Charakter des Ap. Petrus nicht von einer so scharf hervortretenden Eigenthümlichkeit ist, wie der des Paulus oder Johannes, und der erste voll Anklänge an paulinische Briefe ist, der zweite aber wieder zum großen Theil in einem eigenthümlichen Verhältniß zum Judasbriefe steht, und in beiden Briefen die behandelten Gegenstände verschiedene sind, so mag man sich immer noch darüber verwundern, daß dennoch die „Anschauungs- und Ausdrucksweise des ersten Briefes nicht mehr zum Vorschein kommt" (vgl. Huth. S. 252); aber das Urtheil, daß der zweite Brief nicht von dem Verf. des ersten sein könne, wird nicht als gerechtfertigt erscheinen. Aus dem höhern Alter des Apostels, wie Guer. will, läßt sich die Differenz nicht erklären, da zwischen beiden Briefen kein langer Zwischenraum sein kann (vgl. Brückn., Huth.). Ansprechender ist die schon von Hieron. vorgebrachte, auch von Olsh. p. 51 sq. beliebte Hypothese: diversis eum usum esse interpretibus. Aber näher besehen löst sie das Problem, wenn man auch gegen diese Annahme geschichtlich nichts einwenden will, doch nicht. Denn wenn z. B. im zweiten Briefe die ἐπίγνωσις hervorgehoben und die ἐλπίς nicht genannt wird, so liegt das nicht blos am Interpreten, sondern in der Sache.

§. 4. Verhältniß zum Judasbriefe.

Eine Vergleichungstafel geben Olsh. a. a. O. p. 56 sqq. Credner Einl. §. 245, de Wette Einl. §. 175[a], Mayerh. a. a. O. S. 171 fg. Für die Verwandtschaft des 1. Cap. des petr. Briefes mit dem Judasbriefe läßt sich wol Mehreres anführen (vgl. de W. a. a. O., 2 Petr. 1, 1 δοῦλος . . Ἰησοῦ Χριστοῦ vgl. mit Jud. 1, 1; 2 Petr. 1, 5 σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες mit Jud. 3 πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος und weiter 2 Petr. 1, 15 σπουδάσω δὲ ἑκάστοτε τ. λ. mit Jud. 3 . . . ἀνάγκην ἔσχον γράψαι τ. λ.); doch gewinnt es erst im Zusammenhalt mit Cap. 2 Sicherheit. Aber durch das ganze zweite Capitel hindurch bis zu Cap. 3, 3 ist sie so augenfällig, daß die Abhängigkeit des Einen von dem Andern als feststehende Thatsache, und die Hypothese, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft (nach Sher-

lock, Lardner, Hasse, Kaiser) oder sich zuvor mündlich verabredet (Augusti, Olsh. p. 63), als aufgegeben betrachtet werden darf.

Wenn nun die Frage sich erhebt, auf welcher Seite die Abhängigkeit sei, so trete ich entschieden denen bei, welche sie auf Seiten des petr. Briefes sehen. So Hug, Eichh., Berth., Neand., Richter, Jessien, Ullmann, Mayerh., Credn., Guer., Arnaud, Huth., Brückn., v. Harleß, während dagegen nach Luther's Vorgang Mill, J. D. Mich., Storr, Schulze, Hänl., Dahl, Thiersch, Stier, Dietlein, Hofmann (Weiss. u. Erf. Th. 2, S. 306 fg. Schriftb. I. 420. 461) das Gegentheil behaupten. Was mich für diese Ansicht bestimmt, habe ich in der Auslegung selbst dargelegt. Es liegt ja freilich sehr nahe, aus dem ἔσονται 2 Petr. 2, 1 vgl. mit dem παρεισέδυσαν Jud. 4 zu folgern, daß dem Briefe des Judas zufolge eingetreten ist, was dort vorhergesagt ist. Allein die Schilderung, welche der petr. Brief 2, 10—22 von diesen Verführern entwirft, zeigt deutlich, daß jene Verführer, deren Auftreten und verderbliche Wirksamkeit er 2, 1—3 den Lesern in Aussicht stellt, bereits auch vorhanden waren; die Züge, mit denen er sie schildert, sind der conkreten Wirklichkeit entlehnt, wie denn auch Präsens und Aorist an die Stelle des Fut. treten. Und wer möchte sich überreden, daß der Verf., wenn er 3, 3 fg. die Spötter der letzten Zeit zu Worte kommen läßt, ihnen selbst die Irrthümer in den Mund legt, mit denen sie ihren Spott stützen, um sofort dieselben zu widerlegen? Oder sollen wir annehmen, 2, 1—9 sei allerdings von künftigen Irrgeistern, V. 10 fg. aber von gegenwärtigen die Rede? Allein die V. 10 fg. Geschilderten tragen ja dieselben Züge an sich; auch rechtfertigt der Zusammenhang von V. 10 mit dem Vorangehenden diese Trennung der Personen nicht, und der Vergleich des Judasbriefes (vgl. V. 6 in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden) widerspricht dieser Auffassung. Und die von Judas geschilderten Verführer wären doch offenbar keine andern als die im petr. Briefe von 2, 10 an beschriebenen, diese also auch nach dem petr. Briefe nicht erst künftige. Ferner ist die Gestalt, in der die Verführer im petr. Briefe auftreten, offenbar eine viel ausgebildetere, geschichtlich fortgeschrittene. Von ἄνθρωποί τινες redet Jud. V. 4, von ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας 2 Petr. 2, 1 vgl. V. 3. Und wollte man sagen, hier eben reiche

die Prophetie über die im Briefe Judä vorliegende geschichtliche Erfüllung hinaus, wie er denn auch von der Erfüllung der Vorhersagung 3, 3 fg. noch keine Spur zeige, so ist eben (vgl. oben) zu antworten, daß diese Prophetie selbst ihren geschichtlichen Anhalt in der Gegenwart haben muß, und eben darum der Brief Judä nicht der spätere sein kann. Waren die ψευδοδιδάσκαλοι in der bestimmteren Gestalt, in der sie der petr. Brief zeigt, schon vorhanden, so „ist die Beschränkung der Polemik des Briefes Judä nicht zu begreifen" (Harl.). Wenn freilich zugegeben werden müßte, was man behauptet, daß der Judasbrief V. 4 (οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα) und V. 17 fg. (μνησθῆτε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τ. λ.) ausdrücklich auf den petr. Brief hinweise, so wäre damit von selbst die Frage gelöst. Aber wie wenig die letztere Stelle dieser Behauptung entspricht, und daß auch die erstere einen andern Sinn zuläßt, ist in der Auslegung erörtert. Ist es schon überhaupt schwer zu denken, daß „Judas aus einem größern ap. Schreiben einzelne Stücke zusammengesucht habe, um daraus einen neuen Brief zu machen, der bei dem Vorhandensein von jenem um so bedeutungsloser sein mußte, als er in der Charakterisirung so wichtige Momente, als 2 Petr. enthält, übergangen hätte" (Huth.), so erhöht sich diese Schwierigkeit, wenn man sieht, mit welcher Sicherheit und Klarheit Judas in der Anführung jener apokryphischen Züge V. 6. 9. 14. 15 verfährt und an die Quellen sich hält, während der petrinische V. 4. 11 nur so dunkle Andeutungen gibt, daß sie ohne jenen Brief oder das Buch Henoch kaum zu entziffern wären. Dieselbe Selbständigkeit und Sicherheit bewährt der Judasbrief in seinem Gedankengange, in der Zusammenordnung der Beispiele — V. 5—7 und V. 11; und an vielen einzelnen Stellen ist es nicht zu verkennen, daß Judas das eigentliche und ursprüngliche Wort im Vergleiche mit dem petr. Briefe hat. Und wenn man zugesteht, daß doch das zweite Cap. des petr. Briefes in sprachlicher Beziehung am weitesten absteht vom ersten Briefe und die meisten Bedenken veranlaßt hat, erklärt sich dieser Umstand nicht eben daraus, daß hier der Verf. sich nicht frei bewegt, sondern an eine Vorlage sich hält?

Aber die Frage, auf welcher Seite die Priorität sei, kann an sich betrachtet für die Echtheit nicht von Entscheidung sein.

Es wird doch ziemlich von Allen anerkannt, daß der Verf. des ersten Briefes den Epheser- und Römerbrief benutzt. Warum sollte er nicht den Judasbrief ebenso wohl benutzt haben, wenn er im Kreise seiner Leser vor eben der Gefahr zu warnen hatte, die dort bereits bekämpft war? Die Frage kann nur die sein, ob die Art, wie der Judasbrief benutzt ist, des Apostels unwürdig ist. Darüber ist nun das Urtheil ein verschiedenes. Nach de W. z. B. wäre das im Judasbriefe aufgestellte Bild verführerischer Menschen in ganz schwankender Weise wiedergegeben, die bestrittenen Irrlehrer sollen eine falsche Copie der Verführer bei Judas, ein Unding sein, und wenn auch das nicht, so sollen sie (Schwegler) nicht nach dem Leben, nicht aus unmittelbarer Anschauung, sondern nach enger traditioneller Vorstellung charakterisirt, das Verhältniß des petr. Briefes zu dem andern aber ein unselbständiges, selbst von Verwirrung und Misverständniß nicht freies sein. Allein gegen diese Beschuldigungen haben bereits Andere, zuletzt Huth. S. 254 und Brückn. S. 122 den petr. Brief in Schutz genommen. Bei aller Abhängigkeit von dem Judasbriefe bewährt der Verf. des petr. Briefes dennoch eine gewisse Selbständigkeit und Freiheit, mit der er die Reminiscenzen jenes Briefes verwendet. Er kennt die Gegner nicht nur aus dem Judasbriefe, sondern er kennt sie aus dem Leben, daher er sie viel eingehender charakterisirt und Züge hinzugefügt, z. B. 2, 19 vgl. 3, 3 fg., welche dort sich noch nicht finden, und welche beweisen, daß das dort noch verhüllte Treiben sich bereits mehr enthüllt und fixirt hat, und man wird nicht behaupten können, daß diese Züge nicht zu dem übrigen Bilde stimmten, wofür ich auf den Commentar verweise. Der schwierigste Punkt bleibt immer der Wechsel der Zukunft und Gegenwart in der Schilderung der Verführer. Wir müssen die Auffassung ablehnen, daß V. 1—3 zukünftige, dagegen von 10 an gegenwärtige Verführer gemeint seien (vgl. oben); auch aus dem blosen Wechsel von Weissagung und Schilderung (Stier) läßt dieser Wechsel sich nicht erklären; die bekämpften Gegner waren bereits wirklich vorhanden (vgl. oben); ebenso wenig genügt daher die Annahme, daß nur die ersten Keime vorhanden waren (Dietl.); denn die Schilderung V. 10 fg. gibt mehr als blos die Keime zu erkennen. Das Einfachste bleibt, zu sagen (vgl. zu 2, 1), daß das Fut. ἔσονται von dem Verhältniß dieser

Verführer zu den Lesern und von ihrer Wirksamkeit unter denselben gilt, während sie von V. 10 an sich geschildert sind; nur blickt in dem ὑμῖν V. 13 die Beziehung zu den Lesern noch einmal durch und zeigt, daß auch dieser Unterschied nicht stricte durchgeführt ist. So hat hier die Ansicht einen Anhalt, daß ein späterer Verfasser, der die Häresien seiner Zeit mit der Autorität des Petrus bekämpfen wollte, durch den Judasbrief verleitet, jene Häresien als gegenwärtig behandle (vgl. Huth. S. 255), nur daß dieser Misgriff bei dem Verf., der sonst sich so wohl in die Rolle des Petrus zu finden wußte, selbst wieder räthselhaft bleibt.

§. 5. Einzelne Indicien der Unechtheit im Briefe selbst.

Man rechnet hieher (Credn., Mayerh., Schwegl., de W., Neand.) die Absichtlichkeit des Verf., sich als den Ap. Petrus kenntlich zu machen. Allein diese Absichtlichkeit ist noch kein Beweis für die Unechtheit. Wenn im ersten petr. Briefe die Person des Verf. nicht so hervortritt, so hatte er dazu auch nicht die Veranlassung wie im zweiten, wo er seine apost. Autorität der Irrlehre gegenüberstellt. Es ist dasselbe Verfahren wie in dem Briefe des Judas, nur daß dieser nicht die eigene ap. Autorität geltend zu machen hat, sondern die der apostolischen Ueberlieferung. Man vgl. was Huth. S. 253 fg. und Brückn. S. 118 in diesem Sinne bemerkt haben. Ja man muß sagen, gerade die Weise, wie der Verf. sich als Petrus kenntlich macht (so namentlich 1, 12—15. 16. 17), ist, falls er nicht Petrus ist, eine so weit ausgesponnene und auf Täuschung so wohl berechnete literarische Fiction, daß sie mit dem sonstigen apost. Ernste des Briefes in auffallendem Contrast steht. In Ansehung der Behauptung, daß der Verf. gleichwol 3, 2 aus seiner angenommenen Rolle gefallen sei, vgl. z. d. St.

Als Indicien einer späteren, mit der petr. Abfassung unverträglichen Abfassungszeit betrachtet man die Hinweisung auf die paulinischen Briefe mit ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς und ihre Gleichstellung mit den übrigen Schriften. Denn wenn man auch zugibt, daß „der Verf. nicht schon eine förmlich abgeschlossene Sammlung derselben besessen hat" und daß „nicht die sämmtlichen übrigen neutest. Schriften zu verstehen sind", so errege doch Bedenken, daß jene Briefe wie diese Schriften als den Gemeinden, an die

der Brief gerichtet ist, bekannt vorausgesetzt werden (so Huth.). Aber die πᾶσαι ἐπιστολαί brauchen um deswillen, was der Verf. von ihnen sagt, nur ihm, aber nicht den Gemeinden sämmtlich bekannt gewesen zu sein, und warum die αἱ λοιπαὶ γραφαί nicht von den alttest. Schriften verstanden werden dürfen, sehe ich keinen Grund (vgl. die Auslegung). Daß der Verf. des ersten Briefes mit mehreren paul. Schriften bekannt ist, steht fest; und es stimmt gut mit dem ersten Briefe, daß er 3, 15 (vgl. die Auslegung) die Leser auf den Brief an die Epheser hinweist. Nur wenn die λοιπαί γραφαί auf die übrigen neutest. Schriften bezogen werden müßten, würde die Stelle gegen die petr. Abfassung sprechen. Daß aber der Verf. 1, 14 auf Joh. 21, 18, ferner 1, 12—15 auf das Markusevangelium anspiele, wie Schwegler a. a. O. S. 498 fg. will, ist blose Behauptung (vgl. zu den Stellen).

Aehnlich verhält es sich mit dem über die Parusie Gesagten 3, 3. 4, worin man auch ein Merkmal späterer Zeit finden will. Denn wenn man auch einräumt, daß bereits in der apost. Zeit manche Irrthümer in der Lehre von den letzten Dingen auftauchten und daß in den Worten des Textes kein Grund zur Annahme liegt, daß bereits mehrere christliche Generationen dahingegangen waren, als jene Spötter hervortraten, so passe doch der Grund, den die Spötter 3, 4 anführen, besser in eine spätere Zeit, und im zweiten Briefe des Clemens werde dieselbe Irrlehre bekämpft, eine ähnliche im Brief des Polykarp erwähnt (so Huth. 256). Versteht man unter οἱ πατέρες die erste christliche Generation, wie z. B. Thiersch (Kritik S. 107), so verträgt sich dies allerdings nicht wohl mit der petr. Abfassung (vgl. z. d. Stelle); versteht man dagegen wie Beng. und Win. die Väter des A. B. qui promissione nitebantur, oder mit Brückn. u. Huth. die ersten Generationen des Menschengeschlechts, so ist nicht abzusehen, warum der auf den unveränderten Weltbestand sich stützende Spott nicht auch schon in der apost. Zeit habe hervortreten können. Von der libertinistischen Richtung des Judasbriefes aus, die den μόνος δεσπότης καὶ κύριος ἡμῶν leugnet, ist bis zu diesem Spott kein großer Schritt. Und jene Stellen des zweiten clement. Briefes, welche besonders Mayerh. hervorgehoben hat S. 157 fg. (vgl. namentlich Cap. 9: αὕτη ἡ σάρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Cap. 11: ταῦτα πάντα ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν

πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προςδεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν), können trotz der vorhandenen Verwandtschaft nicht zum Erweise dienen, daß der petr. Brief derselben Zeit angehöre, sondern zeigen einen geschichtlichen Fortschritt (vgl. Brückn. S. 120).

Daß ferner der Verf. des petrinischen Briefes bereits schärfer zwischen den kanonischen und apokryphischen Schriften unterscheide, als es der Judasbrief gethan hat, und sich auch dadurch als einen später lebenden charakterisire, ist gleichfalls ein unsicheres Argument. Denn wenn er auch die Stelle Jud. 14. 15 ganz wegläßt und die bestimmteren Züge Jud. 6 und 9 verallgemeinert, so sind sie doch noch vorhanden und bestätigen die apokryphische Scheu nicht, die man dem Verf. beimißt; und für das Citat Jud. 14 fg. ist keine Stelle im Briefe nachzuweisen.

Was endlich die Bezeichnung τὸ ὄρος τὸ ἅγιον 1, 18 und die Anschauung von der Entstehung der Erde aus Wasser und ihrem Untergang durch Feuer 3, 5. 7 anlangt, die ebenfalls eine spätere Zeit verrathen sollen, so vgl. die Auslegung.

Es würde das Gewicht dieser negativen Gründe bedeutend verstärken, wenn von den Bestreitern der Echtheit auch positiv eine geschichtliche Stelle für den Brief mit einiger Sicherheit nachgewiesen werden könnte. Allein das ist, wie schon oben bemerkt, nicht der Fall. Gegen de Wette's Ansicht, der Brief möchte bald nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt sein, weil die Zukunft Christi unmittelbar nach dieser (Mth. 24, 29) erwartet worden war, und so das Ausbleiben derselben Zweifel und selbst den Spott (3, 4) wecken konnte, spricht, daß weder die Aeußerungen des Spottes noch die Widerlegung derselben diese Beziehung erkennen lassen; und im übrigen Inhalt des Briefes hat diese Vermuthung weiter keinen Halt. Auch würden gegen eine so frühe Abfassung zum Theil dieselben Bedenken gelten, die man gegen die petr. Abfassung geltend macht, vgl. namentlich 3, 16. Wenn der Brief als unecht erwiesen wäre, dann müßte man ihn auch in eine spätere Zeit verlegen, wie auch Mayerh. S. 193 fg., Schwegler I, S. 496 fg., Huther S. 257 fg. und Ewald Gesch. d. V. I. VII, 231 fg. gethan haben. Aber während Ersterer ihn in die Mitte des 2. Jahrhunderts verlegt, setzt ihn Schwegler an das Ende, Huther an den Anfang desselben. Schwegler begründet seine Annahme mit der concilia-

torischen Tendenz des Briefes „den endlichen Friedensschluß zwischen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen und zu begründen"; aber diese conciliatorische Tendenz ist dem Briefe aufgedrungen; die Stelle 3, 15 fg. berechtigt in keiner Weise zu dieser Annahme; und die übrigen Gründe, mit welchen Schwegler seine Behauptung stützt, die jüdische Denkweise des Verfassers, die Bekanntschaft desselben mit den Pastoralbriefen, dem Ev. des Johannes und Markus haben, wie schon von de Wette in dem Nachtrag zu dem Comm. S. 253, Huth. 259 und Brückn. S. 135 fg. gezeigt worden ist, ebenso wenig Bedeutung. Gegen Mayerh. bemerkt Huth. mit Recht (S. 257 fg.), daß seine Ansicht, der Brief sei in der Mitte des 2. Jahrhunderts von einem Judenchristen in Alexandrien verfaßt, durch die von ihm beigebrachten Gründe — die Benutzung des Judasbriefes, die Uebereinstimmung mit dem zweiten Briefe des Clemens, die Hervorhebung der γνῶσις und die „Speculationen" über die letzten Dinge — keineswegs begründet sei (vgl. auch Brückn. S. 136); und gegen Huther selbst, der den Brief an das Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegt, ist nicht schwer zu zeigen (vgl. Brückn. S. 136), daß die von ihm aufgestellten Normen: 1) die Uebereinstimmung in der Schilderung der Häretiker zwischen dem Judasbriefe und dem zweiten petr., die mit den Andeutungen in der Apokal. 2, 14 fg. Verwandtschaft zeigt; 2) die Bekanntschaft des Hermas mit dem Briefe und 3) die in dem 2. Br. des Clemens berücksichtigte Leugnung des Gerichts seine Ansicht nur unzureichend begründen. Allgemein hält sich Credn. (Einl. §. 242), indem er sich darauf beschränkt zu bemerken, daß die Art und Weise, in welcher unser Brief die Gegner der Parusie bekämpft, zu sehr an die Lehren der clement. Homilien erinnere, als daß ein zu dieser Partei sich hinneigender Petriner in dem Verf. desselben verkannt werden könne. Doch stehe der Verf. des Briefes der kath. Kirche näher als den Clem. Homilien; er nehme dieselbe vermittelnde Zwischenstufe, auf welcher auch der Verf. des s. g. zweiten Briefes des Clemens gestanden haben müsse; in Aegypten, Syrien und Kleinasien komme der zweite Brief des Petrus zuerst zum Vorschein; diesen (?) Gegenden müsse auch der Verf. angehört haben, und frühestens könne die Abfassung in den Anfang

des zweiten Jahrhunderts gesetzt werden. Durch die Darstellung des nachap. Zeitalters überhaupt ist Ewald's Ansicht begründet, daß der Brief c. 20 Jahre nach dem ziemlich früh nach Jerusalems Zerstörung verfaßten Judasbriefe geschrieben sei. Die Unechtheit zugegeben, wird sie vor allen anderen Beachtung verdienen.

Als Ergebniß unserer Untersuchung dürfen wir zum Schlusse aussprechen, daß so vieles auch von verschiedenen Seiten her sich gegen die Echtheit des Briefes einwenden läßt, dennoch kein einziger Grund für sich allein eine durchschlagende Bedeutung hat. Ne unum quidem argumentum proponitur, cujus vis probandi, rebus accuratius perspectis, non infringatur plus minusve, sagt auch Olsh. a. a. O. p. 81 mit Recht. Und wie verschieden wird dies Einzelne gewürdigt? Während Schwegler fast Alles brauchbar findet, was von Andern gegen die Echtheit eingewendet worden ist, läßt Huther einen guten Theil dessen fallen; bei Brückner ist es zuletzt nur der schwankende Charakter in der Zeitbestimmung über die Irrlehrer und namentlich die mit den herkömmlichen Traditionen über das Lebensende des Petrus unverträglichen Voraussetzungen in 3, 15 fg., welche ihm die völlige Entschiedenheit für den Brief verwehren. Auch in den hier gegebenen Erörterungen ist Manches fraglich geblieben. Die ungleichen Verhältnisse der Leser im ersten und zweiten Briefe, die aus der Verschiedenheit des Inhalts nicht vollkommen zu erklärende Differenz der Darstellung, das Verhältniß zum Judasbriefe, der Wechsel der Zeit in der Schilderung der Irrlehrer, die geschichtlichen Voraussetzungen in 3, 15 fg. sind Data der Untersuchung, bei denen es zwar leicht ist, die übertreibenden Behauptungen der Gegner abzuweisen, schwer aber und bei manchen wol für immer unmöglich, sie positiv genügend aufzuhellen. Andererseits aber hat, was hier dunkel bleibt, nicht blos an dem trefflichen Lehrgehalt des Briefes an sich, sondern auch an der Uebereinstimmung desselben hierin mit dem ersten Briefe, an der gleichen Grundrichtung beider Briefe auf die Parusie, an der gleichen Hervorhebung des apost. und prophetischen Zeugnisses in seiner Einheit, in der tieferen Berührung zwischen beiden Briefen in manchen Einzelnheiten, in der Thatsache einer ähnlichen Abhängigkeit des ersten petr. von paulinischen Briefen, wie hier vom Judasbriefe, in der Erwägung des

Contrastes, in welchem Inhalt und Geist des Briefes mit der Annahme einer so weit durchgeführten Fiction steht, und der Schwierigkeit solcher Durchführung für einen Verfasser des zweiten Jahrhunderts — solch ein mächtiges Gegengewicht, daß das Urtheil der alten Kirche, die ihn trotz der Bedenken dem Kanon einverleibt hat, auch heute noch für gerechtfertigter gelten muß als die kritische Verwerfung desselben.

Die Literatur zu den kath. Briefen findet sich am Schluß der Einl. in den Jakobusbrief, die zu den petrinischen Briefen am Schluß der Einl. in den ersten petrinischen. Den zweiten petr. allein behandelt W. O. Dietlein: Der zweite Brief Petri ausgelegt. Berl. 1851. In isagogischer Beziehung vgl. die Angaben zu §. 1 der Einl.

Auslegung des zweiten Briefes Petri.

---

§. 1. Zuschrift.
(1, 1. 2.)

Wie in der Zuschrift des ersten Briefes, so spiegelt sich auch in dieser der folgende Briefinhalt. Denn nicht umsonst erinnert der Verfasser seine Leser, daß sie Mitgenossen desselben kostbaren Glaubens sind kraft der Gerechtigkeit Gottes und des Heilandes Jesu Christi, und nicht umsonst wünscht er ihnen Mehrung der Gnade und des Friedens in der Erkenntniß Gottes und Jesu, ihres Herrn: der Brief soll ihnen zeigen, daß es Wahrung und Bewährung dieses kostbaren, im Reiche Gottes sie vollberechtigenden Besitzthums bis auf den Tag der Wiederkunft des Herrn gilt, und daß gegenüber der ihnen drohenden Verführung die Erkenntniß Gottes und des Herrn Jesu Christi das rechte Mittel ihrer Bewährung und Vollendung ist. Das Planvolle dieser Zuschrift springt auch äußerlich sofort in die Augen, wenn man den Schluß des Briefes vergleicht 3, 17. 18, wo die Worte ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ der Bezeichnung der Leser mit τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν τ. λ. entsprechen — denn diese πίστις ist eben ihr στηριγμός —, und die Ermahnung αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν τ. λ. auf den Wunsch der Zuschrift V. 2 zurückschaut. — Mit dieser innerlichen Verwandtschaft geht die beide Male wesentlich gleiche äußere Anlage der Zuschrift hier und dort Hand in Hand; aber ebenso deutlich zeigt sich die Freiheit

und Selbständigkeit des Verfassers des zweiten Briefes sowohl in der Erweiterung seiner Selbstbezeichnung V. 1 und des Segenswunsches durch ἐν ἐπιγνώσει τ. λ. V. 2, als insbesondere in der eigenthümlichen vorandeutenden Benennung der Leser V. 1 und der charakteristischen Bezeichnung der ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ τ. λ. als des Mittels und Grundes des geistlichen Wachsthums. So tritt, da diese Eigenthümlichkeiten eben den innerlichen Zusammenhang der Aufschrift mit dem Briefinhalte erkennen lassen, hier gleich das Problem einer den zweiten Brief beherrschenden, vom ersten verschiedenen Anschauungs- und Ausdrucksweise entgegen, über deren Belang für die Echtheit oder Unechtheit man die Einleitung vergleiche. Aber wir werden auch finden, wie selbst diese Verschiedenheit den Keim gleicher Grundanschauungen in sich trägt. So hat diese Zuschrift, verglichen mit 1 Petr. 1, 1. 2, ein so freies und doch wieder so verwandtes und dabei so planvolles Gepräge, daß ich, ohne Dietlein's kühne Beweisführung mir anzueignen, soweit ihm Recht gebe, daß diese Zuschrift ein günstiges Urtheil für die Echtheit des Briefes erweckt.

V. 1. „Symeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, Denen, die mit uns gleichwerthen Glauben überkommen haben in der Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi."

Durch den Namen Συμεών (denn so ist hier und AG. 15, 14, wo allein noch diese Form des Namens statt der gewöhnlichen, gräcisirten Σίμων Joh. 1, 42; Mt. 4, 16. 17. 18 u. a. vorkommt, zu lesen, vgl. Tischd.) und durch das Prädikat δοῦλος ist hier die Selbstbenennung des Verfassers im Vergleiche mit der 1 Petr. 1, 1 erweitert. So macht sich schon hier, wie durch den ganzen zweiten Brief hindurch 1, 12 fg.; 3, 1 fg. 15, eine stärkere Hervorhebung der eigenen Persönlichkeit bemerklich. Da sich erweisen läßt, daß diese Eigenthümlichkeit im Zusammenhange mit dem Zwecke und Inhalte des Briefes steht (vgl. die Einl.), so ist auch an u. St. diese Erweiterung der Selbstbezeichnung des Verfassers nicht aus dem Streben abzuleiten, sich als Apostel geltend zu machen. Zwar haben schon Kirchenväter (vgl. d. Gerh. S. 16) Anstoß an „Symeon" genommen; aber „um von einem solchen Punkte aus zu Gedanken an Echtheit oder Unechtheit zu kommen, müßte man die Art des Verfassers, sich zu nennen, aus vielen Stellen bestimmen können" (Harl., vgl. auch Olsh. opp.

p. 72). Es gilt dies auch gegen Dietlein, der die Form Symeon allein schon für einen Beweis der Echtheit nimmt. Denn weder war der Name Symeon, der in der Alex. Ueb. und Apg. 15, 14 vorkommt, im zweiten Jahrhundert unbekannt, noch ist bekannt, daß Petrus stets Symeon geschrieben habe. Steht doch Mt. 16, 17 auch Simon. Auch abgesehen von der Tendenz des Briefes, der zufolge der Verführung die Gewähr des persönlichen Zeugnisses der Apostel entgegengehalten wird, hat es, wie schon Beng. bemerkt, etwas Ansprechendes, daß der Apostel, dem sein Lebensende vor der Seele steht, 1, 13 fg., gerade so sich bezeichnet. Extremo tempore admonens se ipsum conditionis pristinae, antequam cognomen nactus erat (Beng.). Die beiden Namen enthalten die Geschichte seines Lebens. Einträchtig, wie hier, stehen sie auch sonst Apg. 15, 7. 14; Mt. 4, 18; 10, 2; 16, 16 beisammen, während der Name Paulus den Namen Saulus beseitigt. Zu gesucht Dietlein, wenn er in dem einzigen Worte Symeon genau dasselbe findet, was Petrus Apg. 1, 21. 22 als die Grundlage der ganzen apostolischen Thätigkeit hervorhebt; das hängt nicht am Namen Symeon. Die sinnige Ausdeutung der Namen (vgl. Gerh. vere pii sunt Simones i. e. verbo Christi obedientes, sunt Petri i. e. super Christum veram illam salutis petram fundati), die nicht zur Auslegung gehört, sei nur erwähnt. — Δοῦλος καὶ ἀπ. Schlechthin δοῦλος nennen sich nur die Nichtapostel Jakobus (1, 1) und Judas (V. 1), Paulus nur da, wo er sich mit einem Nichtapostel zusammenbenennt (Phil. 1, 1, vgl. dagegen 1 u. 2 Kor. 1, 1; Kol. 1, 1). Δοῦλος wie Jud. 1 auch hier nicht im allgemein christlichen Sinne, wie z. B. Brückner behauptet, sondern ratione ministerii (Gerh., zuletzt Dietl., Huth., Olsh.), vgl. van Heng. zu Röm. 1, 1 S. 29 fg. Ἀπόστολος (vgl. im Allgemeinen über ἀπόστ. van Heng. zu Röm. 1, 1 S. 30 fg.) ist neben δοῦλος das Besondere seines Dienstes. Als Knecht dient er seinem Herrn gleich andern Knechten, als Apostel richtet er den ihm persönlich gewordenen Auftrag Christi aus. Demuth und Hoheit sind hier beisammen. Ἰησοῦ Χριστοῦ gehört natürlich zu δοῦλος wie zu ἀπόστολος; anders meint es wol auch Beng. nicht, wenn er sagt: servus ut domini Jesu, apostolus ejusdem (sc. Jesu) ut Christi, und dann hat er ganz Recht (gegen Dietl.). Mit diesem

hinzugefügten δοῦλος stimmt das ofte ὁ κύριος ἡμῶν 1, 2. 8. 11. 14 u. 5. Die meiste Aehnlichkeit mit der Selbstbezeichnung hier hat Röm. 1, 1 fg.

Die Leser bezeichnet der Verfasser nach ihrem Glaubensstande als solche, welche einen dem Glauben derjenigen, auf deren Seite der Apostel steht, gleichwerthen Glauben erlangt haben. Der Ausdruck λαγχάνειν eigentlich durch das Loos erhalten Luc. 1, 9, dann überhaupt zugetheilt erhalten Apg. 1, 17 (in einer petrinischen Rede), schließt die Beziehung auf ein höheres über das eigene Wollen erhabenes Walten, dem sie den Besitz ihres Glaubens verdanken, in sich und läßt diesen Besitz als ein Gnadengeschenk erscheinen, gegenüber allem, was Frucht des eigenen Bemühens und Vermögens ist (non ipsi sibi paraverunt Beng. — respectu procul dubio habito ad distributionem terrae Canaan Gerh.). Dieselbe Grundanschauung liegt vor in dem κληροῦσθαι, κλῆρος Eph. 1, 11; Kol. 1, 12, „der dogmatische Gehalt des Wortes ist V. 3 auseinandergesetzt" (Harl.). Die πίστις als Object des λαγχ. ist in concreto die der Leser, der ja die der ἡμεῖς als eine andere vergleichend gegenübergestellt wird. Denn daß der Dativ ἡμῖν aufzulösen ist in τῇ ἡμῶν πίστει, ist klar (vgl. Win. S. 549). Eben deshalb, weil „der diesen Lesern zugehörige Glaube, nicht der ideale" gemeint ist, steht auch der Accus. πίστιν, nicht der Genit. (vgl. Win. S. 180). Ἰσότιμος bedeutet, was gleichen Werth, gleiche Ehre und Schätzung hat, somit auch gleiches Anrecht gibt, sofern dies in Betracht kommt. So Jos. Antt. XII, 3. 1 ἰσοτίμους ἀπέδειξε = gab ihnen gleiche bürgerliche Rechte, vgl. de W. Nicht ἴσος (Apg. 11, 17), nicht κοινός (Jud. 3) schreibt der Verf., sondern ἰσότιμος, weil er sagen will, daß der Glaube der Leser mit dem der ἡμεῖς nicht blos inhaltlich derselbe ist, sondern daß er gleiche Geltung hat, nämlich vor Gott, in seinem Reiche. Um ihres Glaubens willen stehen die Leser den Andern vor Gott als Gleichberechtigte zur Seite, ist der Sinn, ohne daß man nöthig hätte, mit Dietlein bei dem Ausdrucke ἰσότιμος speciell an das irdische Staatsrecht zu denken und von da eine Uebertragung auf das himmlische Reichsrecht anzunehmen. Ἡμῶν — nicht sich und seine Mitapostel, wie 1, 16, kann hier der Verf. meinen (so Beng. u. A., zuletzt Brückn., auch Olsh.): denn nicht einmal ausschließlich als Apostel hat er

sich vorher bezeichnet; und dann ist es ein der ap. Zeit völlig fremder Gedanke, daß der Glaube der Apostel eine andere Geltung haben sollte, als der durch ihr Wort Gläubiggewordenen. Noch weniger kann sich ἡμῖν auf alle Christen nach V. 3 beziehen (so de W.), da ja V. 3, wo die Leser unter ἡμῖν mitbefaßt sind, für V. 1, wo sie von ἡμῖν unterschieden sind, nicht maßgebend sein kann (vgl. Brückn.), und da gleichfalls kein Grund der Versicherung eingesehen werden kann, daß der Glaube der Leser so vollgültig sei wie der der andern Christen. Das einzig Richtige wird demnach sein, mit Gerh. p. 21 u. A., Dietl., Huth., Besser an den Gegensatz von Juden- und Heidenchristen zu denken. Nur muß man dann, wie bei dem ersten Briefe, so auch hier beim zweiten die principielle Bestimmung für Heidenchristen sofort anerkennen (gegen Gerh., der gleichwol behauptet: minus principaliter utramque epistolam etiam ad conversos gentiles esse conscriptam), wie sie denn für den zweiten bereits durch den ersten garantirt ist und in dem zweiten selbst (vgl. 3, 15) deutlich hervortritt. So haben wir hier dieselbe Gegenüberstellung wie Eph. 1, 12 fg.; 2, 1. 3. 11—22. Wie dort der Ap. Paulus sich und die Gläubigen seines Volkes mit ἡμεῖς den Lesern gegenüberstellt, so hier Petrus der Apostel der Beschneidung. Daß der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen im Briefe nicht weiter berührt wird, wie Brückn. einwendet, ist ohne allen Belang: denn nicht einen polemischen Zweck hat diese Vorhaltung, der dann im Briefe weiter verfolgt sein müßte, sondern lediglich den, die Leser an die ihnen geschenkte Gleichberechtigung zu erinnern, um daran die weiteren aus diesem Besitze entspringenden Mahnungen anzuknüpfen, ähnlich wie 1 Petr. 2, 4—10 den Grund für die weiteren Ermahnungen legt. So aufgefaßt, erhält nun auch u. St. eine schlagende Parallele in den petr. Worten Apg. 11, 17 τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν κτλ. Aber auch mit dem ersten petr. Briefe hat die Stelle trotz der Besonderheit des Ausdruckes Verwandtschaft. Denn wie dort in der Zuschrift das ἐκλεκτοῖς .. κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ κτλ., so weist hier der Ausdruck λαχοῦσι auf eine Gnadenthat Gottes als Grund des Heilsbesitzes hin; wie dort die Gnadenthat Gottes mit der ὑπακοή des Glaubens zu ihrem geschichtlichen Bestand gekommen ist, so ist

hier die πίστις als das den Lesern geschenkte Gnadengut bezeichnet; und wie dort die Leser mit der ὑπακοή in ein Verhältniß zu Gott getreten sind, welches dem am Sinai geschlossenen als völliges Gegenbild entspricht, so ist es hier die πίστις, welche die Leser zu völlig gleichberechtigten Mitgenossen des Reichs mit den gläubigen Gliedern des alttestamentlichen Gottesvolks macht. Namentlich aber kommt noch die Stelle 1 Petr. 2, 4—10 in Betracht, und hier wieder besonders V. 7, wo von den Lesern gesagt ist: ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσι: den Werth, welchen jener Eckstein bei Gott hat, hat er für sie, die Gläubigen. Denn ἰσότιμος 2 Petr. 1, 1 ist die πίστις der Leser nicht nach ihrer individuellen Beschaffenheit, die ja eine sehr verschiedene sein kann, sondern ratione objecti, weil sie Christum ergreift und so seine τιμή ihre τιμή wird; vgl. Gerh.: ratione objecti, videlicet justitiae Christi, quam apprehendit, omnium fides est ἰσότιμος. Lutherus hoc declarat eleganti similitudine: Gemmam annulo aureo inclusam amplectitur gigas, amplectitur et puerulus, licet gigas fortius eam amplectatur etc. — Sola est fides evangelica, quae gentium populos antiquae Dei plebi consociet (Beda).

Ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμ. καὶ σωτ. Ἰ. Χριστοῦ. In der Auffassung dieser Bestimmung gehen die Ausleger noch sehr auseinander. Vor Allem fragt es sich, ob τοῦ θεοῦ ἡμῶν wie σωτῆρος als Prädicat Christi verstanden sein will, oder ob zwei Subjecte, Gott der Vater und Jesus Christus, gemeint sind. Grammatisch ist die Annahme eines Subjectes nicht nur zulässig, sondern sogar näherliegend, da der Artikel vor σωτῆρος, zumal ohne ἡμῶν, nicht wiederholt ist; vgl. 1, 11 τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χριστοῦ (2, 20), 3, 18, wo überall nur Ein Subject anzunehmen ist; daher v. Hofm., wie schon Beza, Gerh., Beng., auch Bess., (Schriftb. I, S. 128) an u. St. die Bezeichnung Eines Subjectes vorziehen. Aber von dem prädicativen Gebrauche des σωτήρ in Stellen wie Apg. 5, 31; 13, 23; Phil. 3, 20 zu dem appellativen ohne Artikel ist nur ein kleiner Schritt; und sodann ist zwar richtig, daß σωτῆρος den Artikel nicht haben kann, wenn es gleich τοῦ θεοῦ ἡμῶν von Christo prädicirt wird, aber keineswegs muß es, auch wenn σωτήρ nie ohne Artik. steht, nothwendig den Artik. haben, wenn es Bezeichnung eines zweiten Subjects neben τοῦ θεοῦ ἡμῶν sein will, da die Absicht bei der

Auslassung des Art. gerade die sein kann, die δικαιοσύνη als die einheitliche Gottes und des Heilandes Jesu Christi erscheinen zu lassen, wobei dann der Art. vor ϑεοῦ auch auf σωτῆρος fortwirkt; vgl. Apg. 6, 9. Ist aber grammatisch die Verbindung des τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν mit Ἰ. Χριστοῦ nicht unbedingt nothwendig, so erscheint sie gegenüber der sonstigen petr. Ausdrucksweise (als deren Grundnorm Apg. 2, 36 sich betrachten läßt) sehr gewagt, vgl. den Comm. zum 1. Br. S. 21. Kommt doch selbst der Ausdruck υἱὸς τοῦ ϑεοῦ weder in den petr. Reden der Apg., noch im ersten oder zweiten* Briefe vor (außer 1, 17 u. Br., wo der Verf. referirt). Und warum sollte er nicht auch hier, wie nachher immer, τοῦ κυρίου ἡμῶν geschrieben haben, wenn er nicht Gott den Vater meinte, welchem er sonst constant diese Bezeichnung vorbehält? Im Contexte ist für solche Abweichung kein Grund aufzufinden. Im Gegentheil läßt die Nennung Gottes und Jesu Christi V. 2 als Object der Heilserkenntniß dieselbe Duplicität bei der Bezeichnung der Heilsertheilung V. 1 erwarten, und die Zuschrift 1 Petr. 1, 2 legt dieselbe Vermuthung nahe. Obwol ich mich daher zu Tit. 2, 13 für die Einheit des Subjects aus Gründen des Contextes erklärt habe, nehme ich hier die Doppeleinheit desselben mit Erasm., Est., Hornej., u. A. zuletzt Huth., de W., Brückn., auch Olsh. entschieden an, ebenso wie 2 Thess. 1, 12. Verfehlt ist Dietlein's Auffassung, der zufolge der Verf. sich erst im Schreiben darüber klar geworden wäre, wen er eigentlich meine: „unseres Gottes und Heilandes, ich setze hinzu: Jesu Christi, denn er ist unser Heiland" (vgl. auch Huth. und Brückn. dagegen).

Unter der δικαιοσύνη verstehen die Einen die justitia operum. So Beda: coaequalem sortiti sunt fidem et hanc per opera justitiae exercent; ähnlich Brückn., indem er ἐν von der Ausrüstung und δικαιοσ. nach 2, 21 (ὁδὸς δικαιοσύνης) von der fortgehenden Art des christlichen Lebens als einem Gnadengeschenke Gottes nach V. 3 versteht. Aber schon Gerh. p. 18 hat gegen Beda's Auffassung richtig bemerkt: hanc expositionem esse coactam; neque enim de nostrorum operum, sed de Christi justitia ap. agit, nec versatur in eo, ut exhortetur ad id, quod a nobis fieri velit, sed praedicat, quid a Deo acceperimus. Gegen Brückn., welcher dem letzteren Einwurf dadurch entgeht, daß er δικαιοσ. als Gnadengeschenk faßt, ist zu erinnern,

daß auch V. 3 nicht die δικαιοσ. des christlichen Lebens als Gnadengeschenk genannt ist, sondern τὰ πρὸς ζωὴν τλ., daß vielmehr diese δικαιοσ. der Gegenstand der weiteren Ermahnung V. 5 fg. ist, daß δικαιοσ. mit der Bestimmung τοῦ ϑεοῦ ἡμ. καὶ σωτῆρος 'I. X. nicht von der Gerechtigkeit des christlichen Lebens (vgl. nachher) verstanden werden kann, namentlich aber, daß wenn ἐν von der Ausrüstung verstanden wird, ἐν δικαιοσ. nur die Ausrüstung für das λαχοῦσι bezeichnen kann, also die δικαιοσ. nicht als Folge der πίστις gedacht sein könnte. Beng. hat Recht: est haec justitia fide prior. Dann geht es aber auch nicht an, mit Luth. u. A. δικαιοσ. von der Gerechtigkeit, die Gott gibt, von der zugerechneten Gerechtigkeit des Glaubens zu verstehen: Denn „in dem Glauben empfängt man Gerechtigkeit, aber nicht in der Gerechtigkeit Glauben“ (Harl.). So wird δικαιοσ. als der πίστις vorangehend, nicht von irgend welcher dem Menschen eignenden, sondern nur von einer Gott und dem Heilande Jesu Christo eignenden Gerechtigkeit verstanden werden können; und aus der Verbindung des τοῦ ϑεοῦ ἡμ. mit καὶ σωτῆρος 'I. X erhellt, daß nicht von Gottes Gerechtigkeit im Allgemeinen die Rede sein kann, die mit der Zutheilung der πίστις nichts zu schaffen hat, sondern nur von einer Gerechtigkeit Gottes, wie sie in dem Werke der Erlösung offenbart ist, „welche in und kraft der von Christo gestifteten Erlösung erscheint“ (Harl.). In ihr aber hat sich Gottes Gerechtigkeit damit erwiesen, daß er selbst eine Sühnung der Sünde bewirkt hat; und diese Gerechtigkeit ist zugleich Christi Gerechtigkeit, sofern er diese Sühnung als ἀμνος ἄμωμος καὶ ἄσπιλος 1 Petr. 1, 19 vgl. mit 2, 24; 3, 18 geleistet hat; vgl. für diese einheitliche Doppelbeziehung der δικ. auf Gott und Christus 2 Kor. 5, 19 fg., für den Begriff der δικαιοσ. τοῦ ϑεοῦ an u. St. aber Röm. 3, 21 fg., namentlich 3, 25 fg. Der Gedanke u. St. ist dann folgender: kraft dieser Gerechtigkeit Gottes und Christi, welche sich in der Sühnung der Sünde der Welt erzeigt hat, ist es geschehen, daß die Leser nicht etwa blos Glauben erlangt haben, wiewol auch dies richtig wäre (vgl. 1 Petr. 1, 21), sondern daß sie einen dem Glauben Israels vor Gott gleich geltenden Glauben erlangt haben, sofern nämlich diese Gerechtigkeit allen gesetzlichen Heilsanspruch aufgehoben und für Alle ohne Unterschied den Glauben zur einzigen Bedingung des Heiles

erhoben hat. Ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν heißt es 1 Petr. 2, 7; und sonach ist der Glaube aller Gläubigen ἰσότιμος. Uebereinstimmend hiemit lesen wir in der petr. Rede Apg. 15, 9—11 οὐδὲν διέκρινε μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν· νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν τλ. . . . ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι, καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. Die enge Verwandtschaft unserer Stelle und namentlich des Begriffes der δικαιοσύνη mit Röm. 3, 25 fg. ist bei dieser Auffassung nicht zu verkennen, spricht aber dafür, daß wir es mit demselben Verf. wie bei dem ersten Briefe zu thun haben. Vgl. über den paul. Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ Hofm. a. a. O. u. I, S. 548, wo gezeigt ist, daß hierunter eine Gott selbst eignende, in Christo erzeigte, im Glauben dem Menschen zugeeignete Gerechtigkeit zu verstehen ist; an u. St. kommt zunächst diese letzte Bestimmung nicht in Betracht; sie latirt aber, wie wir gesehen haben, in dem ἰσότιμος (vgl. oben). Die Auffassungen der δικαιοσύνη = Güte (Rosenm., Pott) oder = Wahrhaftigkeit, Treue (Beza, Grot. u. A.) bedürfen an sich und namentlich hier in Verbindung mit σωτῆρος Ἰ. Χ. keiner weitern Widerlegung. Auch gegen die willkürliche de Wette'sche Fassung der δικαιοσ., welche er in der Beziehung auf Gott = Gnade, und in der auf Christum = Liebe nimmt, mit welcher er das Erlösungswerk unternommen, und = theils thätige, theils leidende Gerechtigkeit, mit welcher er es vollbracht hat, ist von Huth. u. Brückn. das Nöthige bereits erinnert worden; ebenso gegen Dietlein, dem δικαιοσ. die Gerechtigkeit als Reich, als das Ganze des göttlichen Thuns und Offenbarens im Gegensatze dieser Welt voll Sünde ist, in welches jeder Glaubende eintritt und seinen Platz darin erhält. Weder bedeutet δικαιοσ. irgendwo, was es hier bedeuten soll (vgl. Huth., Brückn.), noch ist im Context gesagt, daß die Leser in dieser δικαιοσ. einen Platz erhalten haben, sondern daß sie eine ἰσότ. πίστις erlangt haben, die doch schwerlich als ein Platz in diesem Reiche gedacht sein will. Den meisten Beifall (so Augusti, Jachm., auch Huth., Olsh.) hat die Erklärung von δικαιοσ. = Unpartheilichkeit gefunden. Die dabei stattfindende Voraussetzung, daß der Brief an Heidenchristen geschrieben sei, hat sich uns als richtig erwiesen. Auch schließt unsre eigene Erklärung der δικαιοσ.

diesen Gedanken in sich, der auch sonst sich bei Petrus findet Apg. 10, 34 fg.; 15, 9. Aber mit welchem Recht restringirt man den umfassenden positiven Begriff der δικαιοσ. ϑεοῦ auf den negativen der Unparteilichkeit, zumal sonst Petrus einen von πρόςωπον λαμβάνειν abgeleiteten Ausdruck Apg. 10, 34 vgl. 1 Petr. 1, 17 zur Bezeichnung dieses Begriffes verwendet? Zweitens kann ἐν δικαιοσ., auch wenn man ἰσότιμον hervorhebt, von λαχοῦσι nicht getrennt werden; für diesen Zusammenhang genügt aber der Begriff der blosen Unparteilichkeit nicht. Endlich reimt sich diese Fassung von δικαιοσ. mit dem Zusatze καὶ σωτῆρος 'I. X. nicht (vgl. de W.). So wird nur die oben gegebene Erklärung übrig bleiben. Im Falle man τοῦ ϑεοῦ ἡμ. auch von Christo prädicirt sein läßt, ist δικαιοσ., wie schon Gerh. lehrt, obedientia et satisfactio Christi, sive justitia Christi passione et morte parta, quam fides apprehendit. 'Εν nicht Bezeichnung der äußern Vermittlung, sondern des Fundaments für das Vorangehende vgl. 1 Petr. 1, 22 zu ἐν ὑπακοῇ. Grammatisch könnte ἐν recht wohl den Zustand für das λαχόντες bedeuten; aber sachlich geht es nicht (vgl. oben). — Daß der Verf. seinen Leserkreis nicht wieder wie 1 Petr. 1, 1 örtlich bezeichnet, kann kein Beweis sein, daß er sich keinen bestimmten gedacht hat; daß er denselben Leserkreis meint, lehrt 3, 1 und hat 3, 15 (vgl. z. d. St.) nicht gegen sich (vgl. die Einl.). Gefunden haben wir bereits, daß auch hier der Verf. wie dort heidenchristliche Leser vor Augen hat, und auch darin ist Uebereinstimmung, daß, wie er im ersten Brief ihnen die Wahrheit des ihnen von Andern verkündigten Glaubens besiegelt, durch den sie zum Volke Gottes geworden sind, so hier gleich die Leser an die volle Gleichberechtigung ihres Glaubens mit den Gliedern des altt. Volkes erinnert.

V. 2. Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρ. πληϑ. vgl. 1 Petr. 1, 2. Als Gläubigen V. 1 kann beides ihnen nicht fehlen; aber das wünscht er ihnen, daß sie die Völligkeit dieser Gnade und ihres Friedens — magis ac magis in animis sentiant et in ea confirmentur, atque ut dona gratiae subinde in illis augeantur (Gerh.), vgl. 3, 18. Wie dies geschieht, sagt ihnen ἐν ἐπιγνώσει τοῦ ϑ. κ. I. τ. κυρίου ἡμῶν (vgl. Tischd.): es geschieht vermöge der Erkenntniß Gottes und Jesu, unseres Herrn. Da ist nun sofort klar, daß es sich nicht um die Gewinnung irgend einer abstracten Erkenntniß

von Gott und göttlichen Dingen handelt, sondern daß diese Erkenntniß, in und mit welcher Gnade und Friede stetig sich mehren, sodaß das Maß jener auch das Maß dieser ist, nothwendig 1) Gott und Jesum in ihrer Heilsbeziehung zu dem Erkennenden zum Inhalt haben muß, wie auch der innere Zusammenhang mit V. 1 ἐν δικ. ϑεοῦ und das ausdrückliche τοῦ κυρίου ἡμῶν lehrt; und 2) daß es ein solches Erkennen Gottes und Jesu des Herrn sein muß, daß deren Heilsbeziehung auf den Erkennenden nicht schlechthin blos gewußt, sondern indem erkannt zugleich von dem Erkennenden für sein thatsächliches Verhalten zu Gott anerkannt und angeeignet wird. Nicht als ob ἐπίγνωσις im Unterschiede von γνῶσις eine praktische Erkenntniß und Erfahrung oder Anerkenntniß bedeutete. Ἐπίγνωσις ist hier wie überall nichts weiter als Erkenntniß, „von γνῶσις nur so, wie Erkenntniß von Kenntniß, Wissen verschieden", indem ἐπί nur „die Intention des Verbalbegriffes zu seinem Objecte hervorhebt" (vgl. Harl. zu Eph. 1, 17, auf dessen Erörterung des Begriffes ἐπίγνωσις ich überhaupt verweise). Aber Erkenntniß, völlige Erkenntniß Gottes nach seinem Heilsverhältnisse zu dem Erkennenden ist eben Anerkenntniß und Aneignung dieser Heilsbeziehung; erkenne ich Gott in seinem Heilsverhältnisse zu mir, so ist er mir eben das geworden, was er mir sein will. Aehnlich ist jenes οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησ. 1 Kor. 12, 3. Was man genau genommen von allem wahren Erkennen sagen kann, daß es „ein Aneignen des Gegenstandes in seiner Verwandtschaft und Beziehung zu dem Erkennenden vermöge Hingabe des Erkennenden an den Gegenstand ist" (so Hofm. Schriftb. I, 227), das kommt an Stellen, wie die vorliegende, zu ausdrücklicher Geltung; ebenso Joh. 17, 3; 1 Joh. 2, 3. 4. 13 fg.; 3, 1. 6, wo γινώσκειν, und Kol. 1, 9 fg.; Eph. 1, 17; 4, 13; Phil. 1, 9; 1 Tim. 2, 4; 2 Tim. 2, 25; 3, 7; Tit. 1, 1, wo ἐπίγνωσις in dem Sinne wie hier gebraucht ist, daß das Kennen und Erkennen mit der Anerkennung und Aneignung des Erkannten in seiner factischen Beziehung zu dem Erkennenden zusammenfällt. Mit Vorliebe führt man als Parallele Joh. 17, 3 an, weil Petrus diese Worte des Herrn habe sprechen hören (vgl. Bess.) und weil dort wie hier Gott und Jesus das einheitliche Object des Erkennens sind. Indessen erinnert ἐπίγνωσις eher an den paulinischen Sprachgebrauch, und die doppelte Objectsbezeichnung

entspricht dem ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμ. καὶ σωτ. Ἰ. Χριστοῦ V. 1. Je völliger sie den erkennen, der seine sündentilgende Gerechtigkeit erzeigt, und Jesum den Herrn, in dem er sie erzeigt hat, um so völliger wird ihnen χάρις und εἰρήνη zu Theil werden; die Erkenntniß hat hier ganz ebenso Gott und Jesum zum Objecte, als die δικαιοσύνη beide V. 1 zum Subjecte hat. In Jesu Christo ist Gott offenbar; darum ist Erkenntniß Gottes auch Erkenntniß Jesu, und zwar ist jene durch diese vermittelt 1 Petr. 1, 21 vgl. 1 Joh. 2, 23. Bengel hätte um der Uebereinstimmung willen mit 1, 8; 2, 20; 3, 18, wo überall nur Jesus Christus als der Herr und Heiland Object der Erkenntniß ist, auch hier τοῦ θεοῦ gerne weggelassen. Die Erkenntniß Gottes, meint er, werde in diesem Briefe vorausgesetzt. Aber die Erkenntniß Gottes, welche nach der Bemerkung über ἐπίγνωσις hier gemeint ist, erschließt sich in gleichem Grade mit der Erkenntniß Christi; im Nachfolgenden tritt die Beziehung auf Gott nur darum zurück, weil es zunächst die Erkenntniß Jesu als des Herrn ist, welche durch die Irrlehrer (vgl. 2, 1. 10) gefährdet ist; mit ihr ist aber zugleich die Erkenntniß Gottes gefährdet; und im Eingange steht passend das Universellere. Nur 2, 21 ist das Object ein sachliches; in allen andern ein persönliches, und zwar 1, 8; 2, 20; 3, 18 Jesus Christus als unser Herr, als Herr und Heiland, als unser Herr und Heiland. An allen diesen Stellen ist ἐπίγν. wie an u. St. eine solche Erkenntniß, bei welcher der Erkennende sich den Gegenstand des Erkennens das sein läßt, was er ihm sein will. So kann nach 1, 2 Mehrung der Gnade und des Friedens und nach 1, 3. 8 das sittliche Wachsthum des Christen, nach 2, 20 die Flucht vor der Befleckung der Welt die Frucht und Wirkung dieses auf Gott oder Jesum den Herrn gerichteten Erkennens sein. So kann nun aber auch dieser Begriff von dem Verf. als das specifische Gegenmittel gegen die Verführung durch Irrlehrer hingestellt werden, welche den Herrn selbst, der sie erlöst hat, verleugnen 2, 1 und in Knechtschaft der Lüste versunken die κυριότης verachten 2, 10. In dem erkennenden und bewußten Aneignung dessen, was im Glauben bereits thatsächlich gegeben ist, liegt das Gegenmittel gegen eine Verführung, welche die Thatsachen des Heils und vor allem die Heilsstellung Christi in fleischlichem Sinne verkennt und darum leugnet und verachtet.

Je völliger sich den Lesern ihr im Glauben gegebenes Heilsverhältniß in aneignender Erkenntniß, und damit die Fülle der geschenkten Gnade und der Kraft eines neuen Lebens aufschließt, um so sicherer werden sie vor einer Verführung sein, deren Verleugnung des Herrn einerseits und fleischlich irdischer Sinn und Wandel andererseits den gänzlichen Mangel jener aneignenden ἐπίγνωσις offenbart, während sie selbst sich mit der Firma der Erkenntniß, der Freiheit und des emancipirenden Fortschritts schmückt. Es ist dieses Erkennen das rechte Antidoton gegenüber jener falschen Erkenntniß, die im Grunde nur fleischlicher Unverstand ist, und gegenüber jener Scheinfreiheit, die in Wahrheit Knechtschaft der Lüste ist. Jene Erkenntniß emancipirt vom Herrn 2, 1. 10, dieses Erkennen gibt uns dem Herrn zu eigen; jene emancipirt für eine Freiheit, die Knechtschaft des Verderbens in fleischlichen Lüsten ist 2, 19, diese für eine Freiheit, welche die Bande dieser schmachvollen Knechtschaft löst und die Gemeinschaft göttlichen Wesens offenbart 1, 4. Mit Recht sagt daher Brückner, daß sich auf die Erkenntniß als Heilsbedingung die Energie des Briefes concentrire. Dagegen ist es zuviel gesagt, daß die Erkenntniß dem Verf. „christliches Lebensprincip", „Mittelpunkt des Lebens" sei. Der letzte Grund alles christlichen Seins und Lebens ist auch ihm die auf den Thatsachen des Heils und der damit gegebenen Heilsstellung Gottes und Jesu beruhende Mittheilung göttlicher Gaben an den Menschen 1, 1. 3 fg. 16 fg. Das eigentliche Organ der Aneignung aber für diese durch das Zeugniß von Christo 1, 16 fg. vermittelten Gnadengaben ist ihm der Glaube 1, 1—5, er ist ihm der στηριγμός, aus dem sie nicht fallen sollen 3, 17 und der Boden, aus dem alle sittliche Bewährung erwächst 1, 5—8. Dagegen ist es die Erkenntniß, welche das im Glauben thatsächlich Gegebene zur bewußten Aneignung bringt, den Inhalt des Glaubens in seiner Heilsfülle aufschließt und damit auch alles sittliche Wachsthum vermittelt. Uns ist der Apostel, die Echtheit unseres Briefes vorausgesetzt, im ersten Briefe nicht „ein Apostel der Hoffnung", und im zweiten „ein Apostel der Erkenntniß", sondern: wie im ersten Briefe die Hoffnung das Gegengewicht gegen den Andrang der äußern Leiden bildet, so hier im zweiten die ἐπίγνωσις das Gegengewicht gegen die Versuchung einer falschen, den Inhalt des Glaubens verachtenden Gnosis. Ganz ebenso stellt Paulus, „der Apostel des

Glaubens", die rechte Erkenntniß Gottes und Jesu Christi im Briefe an die Kolosser der jüdischen πιθανολογία entgegen, mit welcher man sie von Christo abziehen will, und zeigt ihnen, wie sie an Christo das alles haben, was man ihnen als Gewinn jener Scheinweisheit verspricht. Wir werden demnach in der starken Betonung der ἐπίγν. nicht eine stehende Eigenthümlichkeit der petrinischen Lehrweise zu sehen, sondern dieselbe aus der antithetischen Haltung des Briefes zu erklären haben. Der ungläubigen Verkennung Christi ist naturgemäß die gläubige Erkenntniß desselben gegenübergestellt.

§. 2. Die Ermahnung.

(1, 3—11.)

Dieser Abschnitt ist nicht etwa als Eingang zu betrachten, sondern enthält den wesentlichen Inhalt des Briefes, und alles von 1, 12 an weiter Folgende will dazu dienen, diese Ermahnung zu begründen und zu bekräftigen, namentlich durch die Hinweisung auf die drohende Gefahr künftiger Verführung, auf welche bereits die Fassung dieses Abschnitts hinzielt.

Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile, V. 3—7 und V. 8—11. Der erstere Theil besteht aus dem Vordersatz V. 3. 4, in welchem der Verf. seinen Lesern die ihnen aus göttlicher Kraft vermöge ihrer Erkenntniß Gottes geschenkte völlige Ausrüstung für ein vom Verderben der Sünde gefreites Leben aus Gott vorhält, und aus dem Nachsatze V. 5—7, in welchem er sie auf Grund dieses Vorhalts ermahnt, die Macht ihres Glaubens in der allseitigen Entfaltung eines christlichen Lebens und der Ausgestaltung einer christlichen Persönlichkeit zu bewähren. Ueber V. 8—11 s. unten.

Mit Recht haben sich die neueren Ausleger (de W., Huth., Harl., auch Win. S. 543) für diese Auffassung der Structur und gegen die von Lachm. wieder recipirte Verbindung von V. 3. 4 mit V. 2 erklärt, die nicht nur gegen die Analogie der neutest. Briefe ist (Huth.), sondern auch dem Inhalte von V. 3. 4 widerstreitet, der, wie die Auslegung zu zeigen hat, offenbar zur Begründung von V. 5 als Nachsatz, nicht aber zur Begründung des πληθυνθ. V. 2 dient (Harl.) und V. 5 einen unerträglichen Anfang setzt. V. 4 aber bildet dann nicht eine Parenthese, son-

dern einen erläuternden Relativsatz zu den Worten ἰδ. δοξ. κ. ἀρ. (Win. 499), welcher den Inhalt der Worte V. 3 ὡς πάντα — δεδωρ. weiter ausführt und so „offenbar den Nachsatz mit hervorrufen hilft" (de W.); dieser aber beginnt mit καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ (vgl. unten).

V. 3. 4. „Da alles uns seine göttliche Macht geschenkt hat, was zum Leben und zur Gottseligkeit dienet, mittelst der Erkenntniß Dessen, der uns berufen hat durch eigene Herrlichkeit und Kraft, mittelst deren er uns die kostbaren und größesten Verheißungen geschenkt hat, auf daß ihr durch dieselben theilhaftig würdet göttlicher Natur, entflohen dem in der Welt herrschenden Verderben in Lust"...

Zur Erwägung dessen, daß die göttliche Macht uns alles geschenkt hat (vgl. zu ὡς Win. 543 = überzeugt, bedenkend daß), fordert er seine Leser auf, damit diese Erwägung in ihnen der Beweggrund zu dem ἐπιχορ. V. 5 werde. Πάντα vgl. 1 Kor. 1, 7. Alles ist ihnen geschenkt; sie haben nur darzureichen aus der Fülle dessen, was Gott ihnen zuvor gegeben. „Keine Kraft ist in uns, wenn wir diese Gotteskraft nicht haben" (Luth.). Omnia hic et omne v. 5 ad sese referuntur (Beng.). Ἡμῖν sc. τοῖς ἰσότιμον λαχοῦσι πίστιν V. 1. Τῆς θείας δυν. αὐτοῦ, nämlich Gottes (so auch Beng., de W. u. A.), nicht Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (so Calv. u. A., zuletzt Huth.). Die Gründe, die man für das Letztere anführt (daß dies das nächstvorangegangene Subject, daß das Beiwort θείας bei der Beziehung auf Gott pleonastisch, daß die nachfolgende Bezeichnung Gottes mit τοῦ καλέσαντος ohne Rückbeziehung auf αὐτοῦ und endlich daß V. 8 die Erkenntniß Christi als Zweck der Ermahnung genannt ist), entscheiden nicht gegenüber dem unverkennbar erläuternden Verhältniß von V. 4 zu V. 3 (vgl. unten), das für δεδώρηται dasselbe Subject wie für δεδωρημένης fordert, nämlich Gott. Die Rückbeziehung des αὐτοῦ auf das V. 1. 2 vorangestellte τοῦ θεοῦ kann kein Bedenken haben; das Beiwort τῆς θείας aber (nur hier u. V. 4 im N. T.) weist gerade auf τοῦ θεοῦ hin (hoc enim repetendum ex divina Beng.), und ist, da τῆς θείας δυναμ. αὐτοῦ offenbar einen größern Nachdruck hat als das bloße δυν. αὐτοῦ oder τοῦ θεοῦ, keineswegs pleonastisch; das folgende ἰδίᾳ δοξ. τλ. lehrt aber gerade, daß der Verf. diesen

Nachdruck beabsichtigt. Nur göttliche Macht kann geben, was göttlicher Natur (θείας φύσεως der θεία δύναμις correspondirend) theilhaftig macht. Die übrigen Bedenken gegen τοῦ θεοῦ werden sich mit der Auslegung erledigen. Τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, indem er die Größe der Gabe, δεδωρημένης, wie nachher δεδώρηται, indem er die freie, unverdiente Gnade Gottes als Motiv der Gabe bezeichnet. Wozu Gottes Kraft sie befähigt, dazu verpflichtet seine Gnade: darzureichen, was er zur Darreichung geschenkt hat. (Ueber δεδωρ. als Deponens Win. S. 234.) Τὰ πρὸς (vgl. Luc. 19, 42 a.) ζωὴν καὶ εὐσεβ. Der Verf. unterscheidet die Gabe selbst und ihre Frucht. Was unter der Gabe selbst zu verstehen ist, wird uns die Erklärung der ἐπαγγ. V. 4 lehren. Einstweilen verweisen wir auf Luth.: „Das ist aber über alle Wunderwerke, daß uns Gott solche Kraft gibt, dadurch all unsre Sünde vergeben und vertilget, der Tod, Teufel und die Hölle überwunden und verschlungen wird“. Die Frucht soll sein ζωή und εὐσέβεια. Die ζωή, V. 4 als κοινωνία θείας φύσεως bezeichnet, ist der „habituelle Grund“, die εὐσέβεια „die actuelle Bethätigung derselben vor Gott“ (Harl.); vita ex Deo, studium in Deum (Beng.); das Gegentheil von beiden V. 4 ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθ. φθορά (Beng.). Die Tendenz dieser Bezeichnung auf V. 5 fg. leuchtet von selbst ein.

Διὰ τῆς ἐπιγνώσεως vgl. zu ἐν ἐπιγν. V. 2; nicht gleichbedeutend mit πίστις (Gerh.), aber die That des Verstandes, die zugleich That des Herzens und als solche (Röm. 10, 10) πίστις ist. Hier nicht als Gabe Gottes, sondern als aneignende That des Menschen; mit diesem in διὰ τῆς ἐπιγν. vorgehenden Wechsel des Subjects hängt die selbständige Fassung des τοῦ καλέσαντος κτλ. ohne Rückbeziehung auf αὐτοῦ zusammen. Daß aber τοῦ καλέσαντος, zu welchem διὰ τῆς ἐπιγν. als Correlat sich verhält (Beng.), nicht schlechtweg für αὐτοῦ steht, sondern der Verf. darum auf die Berufung hinweist, weil in ihr sich das πάντα .. δεδωρ. vollzogen hat, ist an sich klar (vgl. Brückn.). Ὁ καλέσας hier wie sonst (vgl. namentlich 1 Petr. 1, 15; 2, 9; 5, 10): Gott. Διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς, so die rec.; kritisch richtiger mit Lachm., Tischd., Reiche in den Comm. in N. T. critici z. d. St. ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, Bezeichnung der Art und Weise ihrer Berufung. Der Gedanke wird vom Verf. selbst durch V. 4 erläutert (Beff.). Darin hat Gott bei ihrer Berufung

seine δόξα κ. ἀρ. erwiesen, daß er sie mit solchen Verheißungen beschenkt hat, welche sie in den Stand setzen, göttlicher Natur theilhaftig zu werden und der Macht der in der Welt herrschenden Lustverderbniß zu entgehen; womit 1 Petr. 2, 9 zu vergl.: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς und 5, 10; außerdem 1 Tim. 2, 8 fg., wornach sich die δύναμις, und Eph. 1, 17 fg., wornach sich die δόξα Gottes in der Rettung der Sünder offenbart. Indem nun der Verf. durch den Relativsatz V. 4 die δόξα κ. ἀρ., welche sich ihnen in ihrer Berufung zu erkennen gegeben hat, beschreibt, wird V. 4 zu einer vollständigen Erläuterung des ὡς πάντα — δεδωρημένης V. 3, so zwar, daß die θεία δύναμις durch ἰδίᾳ δοξ. κ. ἀρ. (ebenso Beff.), πάντα τὰ . . . durch τὰ τίμ. καὶ μέγ. ἐπαγγ. und πρὸς ζωὴν κ. εὐσ. . . durch den Absichtssatz ἵνα — φθορᾶς erläutert wird (vgl. unten). So erweist sich ἰδίᾳ als eine dem Beiwort θείας entsprechende Bestimmung, auch aus innern Gründen als richtige Lesart. Schon Beda: Qui nos propria gloria et virtute vocavit, quia non angelum ad salvationem nostram, non archangelum misit, non in nobis aliquid meriti boni pro quo salvaremur invenit, quin potius ingloriós et infirmos cernens sua nos virtute recuperavit et gloria, ähnlich Calv., Dietlein (vgl. 2, 16; 3, 17; 1 Petr. 3, 1. 5). Δόξα καὶ ἀρετή, ähnlich wie vorher ζωὴ καὶ εὐσ. einander entsprechend, indem δόξα „das Sein", ἀρετή „die ihm entsprechende Wirksamkeit" (vgl. Huth.) bezeichnet. Ueber ἀρετή s. zu τὰς ἀρετάς 1 Petr. 2, 9, das lat. virtus, im Deutschen wird es am entsprechendsten mit Kraft übersetzt. Für diese Fassung (nicht aber = χρηστότης u. vgl., so Krebs u. A.) steht der Zusammenhang mit τῆς θείας δυνάμ. ein, und gute sprachliche Belege gibt Lamb. Bos Exercc. p. 282. So auch die neueren Ausleger und Win. 340. Zu scharf Beng., indem er die δόξα sonderlich auf die ζωή, ἀρετή auf die εὐσέβεια zurückbezieht (vitam affert gloria — Rom. 6, 4 —, pietatem virtus); beides ist zunächst, wie vorher ἡ θ. δύναμις, als einheitliche Quelle der Gnadengaben betrachtet, aus welcher Leben und Gottseligkeit resultiren. (Ueber den dat. instrum. τῇ ἰδ. δόξῃ Win. 194.)

V. 4. Δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγ. δεδ. liest

Tischd., τὰ μέγ. καὶ τίμια ἡμῖν . . Lachm.; nach den Codd. kaum zu entscheiden; der Superl. scheint an zweiter Stelle passender. Δι' ὧν sc. ἰδίᾳ δ. κ. ἀρ. In Ansehung der ἐπαγγέλματα, jedenfalls = Verheißungen, nur hier und 3, 13 (vgl. Huth.), schwankt die Auslegung, ob darunter die verheißenen Dinge, die in Christo erfüllten, im Evangelium verkündeten Verheißungen der Propheten des A. B. (so Est., Gerh., Horn., Beng., Pott), oder die im Evangelium enthaltenen Verheißungen, deren Ziel die Parusie Christi und die Vollendung seines Reiches ist, zu verstehen sind, wofür man sich auf den Inhalt des Briefes vgl. 1, 12 fg.; 3, 1 fg., namentlich 3, 4. 9. 13 beruft (so nach Grot., zuletzt de W., Huth.). Allein für diese letztere Auffassung kann der auf die Parusie gerichtete Inhalt des Briefes und der Gebrauch des ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα 3, 4. 9. 13 im voraus hier ebensowenig entscheiden, als der auf die Zukunft gerichtete Blick des Verfassers im ersten Briefe in dem grundlegenden Eingang desselben V. 10—12 die Hinweisung darauf ausschließt, daß die Leser die beglückten Inhaber des von den Propheten zuvorverkündeten Heiles sind. Auf den Heilsbesitz der Gegenwart gründet sich des Christen Hoffnung; die Gegenwart trägt die Zukunft in sich. Und in der That verhält es sich mit unserer Stelle wie mit 1 Petr. 1, 10—12. Der Beweis liegt im Context, vor Allem in dem ἵνα διὰ τούτων τλ. Ich setze ohne Weiteres voraus, daß δια τούτων auf ἐπαγγ. geht; denn die Beziehung auf ἰδ. δοξ. κ. ἀρ. (Beng.) oder gar auf πάντα V. 3 (de W.), ist eine Verrenkung der Structur, die nur durch die Unmöglichkeit einer andern Beziehung gerechtfertigt wäre. Da nun weiter γεν. θείας κοιν. φύσεως eingestandenermaßen nicht ein blos Künftiges, sondern ein Gegenwärtiges, wenn auch erst in der Zukunft sich Vollendendes, bezeichnet (vgl. unten), so können die ἐπαγγ., mittelst deren die Leser dem Verderben der Lust entrinnen und hienieden schon göttlicher Natur theilhaft werden sollen, nicht die im Evangelium enthaltenen Verheißungen eines Zukünftigen sein (wie auch de Wette anerkennt, die verkehrten Auffassungen „um derselben willen", „durch dieselben angeregt", abweisend), sondern müssen die thatsächlich in dem Evangelium dargebotenen Gnadengaben sein, durch welche der Mensch zu dem neuen Leben aus Gott gelangt. Demnach halte ich die erste Auffassung für die richtige,

nur eben mit dem schon gemachten Zugeständniß, daß in und mit dem gegenwärtigen Heilsbesitz und seiner Wirkung zugleich auch die künftige Heilsvollendung verbürgt und gegeben ist (vgl. zu 1 Petr. 1, 3 S. 58), wie denn das θείας κοιν. φύσ. über die Gegenwart hinaus auf die künftige Vollendung hinweist (vgl. unten); aber nicht an sich, sondern nur als ein mit dem Gegenwärtigen schon Gegebenes kommt das Künftige in Betracht. Daß sich aber Gottes Herrlichkeit und Kraft mehr noch in der Erfüllung und thatsächlichen Zutheilung der Verheißung als in der bloßen Zusicherung (vgl. Dietlein) kund thut, daß zudem die Verheißung der Parusie und der mit ihr eintretenden Vollendung bereits eine alttestamentliche, als solche 1, 19 fg.; 3, 2. 13 ausdrücklich bezeichnete ist, und nur der Halt, den ihre Erfüllung durch die Erscheinung Christi und die Ausgießung seines Geistes gewonnen hat, das Neutestamentliche an derselben ist, sei nur beiläufig noch angemerkt. Mit der eben gegebenen Auseinandersetzung hat sich uns das erläuternde Verhältniß von V. 4 zu V. 3 (s. oben) aufs neue bestätigt: denn sofern ἵνα διὰ τούτων τλ. ein Gegenwärtiges meint, kann es im Wesentlichen nur dasselbe meinen, was mit ζωὴ κ. εὐσ. V. 3 gemeint war, und sofern die geschenkten Verheißungen das Mittel hiefür sind, können diese nur wesentlich eben dasselbe meinen, was vorher mit πάντα gemeint war. So gewiß also πάντα und ζωὴ καὶ εὐσεβ. von der Gegenwart gelten, so gewiß auch τὰ ἐπαγγ. und θείας κοιν. φύσεως. Sprachlich rechtfertigt sich die Erklärung des τὰ ἐπαγγ. δεδώρηται (Deponens, wie V. 3) im Sinne der Zutheilung des Verheißenen durch Stellen, wie Gal. 3, 22 ἵνα ἡ ἐπαγγελία . . δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν vgl. Eph. 3, 6. — Τα τίμια καὶ μέγιστα. Ihr Inhalt ist ja Christus und sein Heil (1 Petr. 1, 10—12): ὁ ἀγοράσας αὐτοὺς δεσπότης 2, 1 (τιμίῳ αἵματι 1 Petr. 1, 19, λίθος ἔντιμος 2, 4, ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν 2, 7), durch den sie Reinigung ihrer Sünden erlangen 1, 9; und die Absicht dieses Heiles ist, sie göttlicher Natur theilhaft zu machen. Was kann es Kostbareres geben, Größeres gedacht werden! (vgl. 1 Petr. 1, 12 εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.) Ἵνα . . γένησθε nicht „werdet", sondern „würdet" (Huth.), die an ihnen als Christen bereits in Vollzug getretene Absicht so reicher Begnadigung. Paulatim accedit ad hortationem Beng. zu γένησθε;

vgl. zu diesem Wechsel des Subjects 1, 19, 1 Petr. 1, 12; 2, 21. Et commutationem .. sustentat τὸ aeque pretiosam v. 1. Derselbe. Θείας κοιν. φύσεως „dies ist ein solcher Spruch, desgleichen nicht stehet im neuen und alten Testament, wiewol das bei den Ungläubigen ein gering Ding ist, daß wir der göttlichen Natur selbst Gemeinschaft sollen haben" Luth. In der Wirkung bewährt sich die θεία δύναμις, die ἰδία δόξα κ. α. des Ursprungs. Φύσις hier wie immer, wo es in Beziehung auf eine bestimmte Person oder Sache gebraucht ist, Bezeichnung ihres Wesens, ihrer mit ihrem Dasein gegebenen Eigenthümlichkeit im Unterschiede von anderen (vgl. Harl. zu Eph. 2, 3). Demnach würde ἡ θεία φύσις im Gegensatz zu ἡ ἀνθρωπίνη φύσις Gott in der Absolutheit seines Wesens gegenüber dem creatürlich beschränkten Menschen bedeuten. Aber das ist eben nicht der Gegensatz (vgl. gegen die falsche transfusio der Mystiker Gerh. p. 40 fg.). Schon das parallele τὰ πρὸς ζωὴν κ. εὐσ. V. 3, namentlich aber das negativ entsprechende ἀποφυγόντες τῆς ἐν κοσμ. ἐν ἐπιθ. φθορᾶς lehrt, daß hier die θεία φύσις in ihrem ethischen Gegensatze zu dem in die Lust der Welt und ihr Verderben verflochtenen, hiernach gearteten Sein und Leben des Menschen bezeichnet sein will. Auf τῆς θείας, nicht auf φύσεως liegt der Nachdruck; aber τῆς φύσεως heißt es, um die heilige und unvergängliche ζωή, welche der Verf. im Sinne hat (V. 3), als ein in Gott Urständendes, substantiell Göttliches (quod per modum essentiae Deo inest) zu bezeichnen, das Gott eignet, wie ihm gegenüber der Welt die ἐπιθυμία und ihre φθορά (1 Petr. 1, 14—16; 1 Joh. 2, 15—17). Vgl. Kypke z. d. St. Richtig Gerh.: non consistit in essentiali quadam substantiae nostrae in Dei vel Christi naturam conversione, sed qualitatum mutatione et imaginis divinae instauratione. Auf Christi Mittlerschaft hierin (1 Petr. 2, 4. 5. 24; 3, 18; 5, 14 vgl. Joh. 1, 12 u. a.) weist schon das richtig verstandene τὰ .. ἐπαγγ. δεδώρηται, die Zusammenstellung von τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ λ. 1, 1. 2 und der Wechsel hin, dem zufolge 1, 8. 16; 2, 1. 10. 20; 3, 18 die ἐπίγνωσις τοῦ κυρ. ἡ. Ι. Χ. an die Stelle der ἐπίγνωσις Gottes hier tritt. Die weitere Ausführung dieses Gedankens s. b. Gerh. p. 35 sqq., Bess. z. d. St. Die meiste Aehnlichkeit mit dem Ausdruck unserer St. bietet Hebr. 12, 10 εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιό-

τητος αὐτοῦ; außerdem vgl. man namentlich 1 Petr. 1, 23. Auf dies apostolische ἵνα τλ. weise das וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים der Schlange hin Hofm. Schriftb. II. 1, S. 65.*) „Darum will Petrus also sagen: als wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann man's auch euch nehmen. Thut man euch etwas, so muß man's ihm thun; denn wer einen Christen unterdrücken will, der muß Gott unterdrücken" Luth. Derselbe: „Hie fährt es an im Glauben (das γεν. ϑ. κοιν. φύσ.), wir haben es aber nicht vollkommen, die Verheißung haben wir aber, daß wir hie in göttlicher Kraft leben und darnach ewig selig werden." „Erneuerung des Menschen bis zur Verklärung des ganzen irdischen Menschen in den neuen pneumatischen Menschen" (2 Kor. 4, 16; Eph. 4, 23 fg.; 5, 30) ist das Ziel — Harl. Ἀποφυγόντες richtig Beng.: haec fuga non tam ut officium nostrum, quam ut beneficium divinum, communionem cum Deo comitans, h. l. ponitur (ebenso Gerh., Huth., Dietl., Beff., Harl.; vgl. zur Sache 1 Petr. 2, 9; Kol. 1, 12; Gal. 1, 4 a.). Die Größe dessen, was Gott geschenkt hat, ist der Gedanke des Contextes, und dieser Gedanke die Grundlage der folgenden Ermahnung. Zum Ausdruck ἀποφυγ., Gegentheil von κοινωνοί, vgl. 2, 18. 20 = entronnen der Macht des Verderbens, das sie wie ein Netz umgarnt hat (2, 20 vgl. 1 Petr. 1, 18); zur Construction mit dem Genit. (2, 20 Accus.) Win. S. 380. Ἐν κόσμῳ als Herrschaftsgebiet (1 Joh. 2, 15—17) — ἐν ἐπιϑυμίᾳ (vgl. 2, 2. 10. 13. 18 fg.; 3, 3) als Element der φϑορά, gleichsam der mütterliche Schooß, in dem sie sich ausgebiert (Jak. 1, 14). Φϑορά wie 2, 12. 19 im Gegensatze zu der ἄφϑαρτος ζωή aus Gott (1 Petr. 1, 4. 7. 18. 23 vgl. 2 Petr. 2, 10 fg.) — „es begegnet uns wieder der gewaltige Gegensatz zwischen vergänglichem und unvergänglichem Wesen, der in Petri Gemüth so tief eingeprägt war" Beff.

---

*) Wiefern von einer φύσις der Gottheit die Rede sein könne, darüber sagt Fischer (Idee der Gottheit Einl. S. 28) tiefsinnig und wahr, an Baader anknüpfend: Der nicht naturlos, sondern naturfrei existirende unendliche Geist sei an und für sich seiendes Subject seiner nur in seinem sich Bestimmen und Wissen wirklichen, und mithin durch die Thätigkeit seines Willens aufgehobenen oder idealisirten Natur. Im Sinne dieses ideellen Seins spreche das N. T. 2 Petr. 1, 4 von einer ϑεία φύσις.

V. 5—7. „Ihr wendet nur aber auch ebendeswegen allen Fleiß daran und reichet dar in eurem Glauben die Tugend, in der Tugend aber die Erkenntniß, in der Erkenntniß aber die Mäßigung, in der Mäßigung aber die Geduld (standhafte Ausdauer), in der Geduld aber die Frömmigkeit, in der Frömmigkeit aber den Brudersinn, in dem Brudersinn aber die Liebe.“

Mit καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ (denn so, nicht αὐτοὶ δὲ τοῦτο oder αὐτοὶ δέ ist zu lesen, vgl. Tischend., de W.) hebt nun der Nachsatz an (so Gerh., Beng. und alle neueren Ausleger): denn wenn auch die Partikel καὶ — δὲ = et — vero, atque etiam, und auch (vgl. Win. S. 393; Wahl s. v. δέ; Mtth. 16, 18; Joh. 6, 51; 15, 27; Apg. 5, 32; Hebr. 9, 21; 1 Joh. 1, 3 u. ö.) an eine Fortsetzung der Protasis denken läßt, so widerstrebt doch der Sinn einer solchen Auffassung: παρεισεν. kann nicht eine dem ὡς .. δεδωρ. an die Seite tretende Voraussetzung des ἐπιχορ. abgeben, sondern nur nähere Bestimmung für das ἐπιχορ. sein; auch müßte in jenem Falle, der Entgegenstellung mit θεία δύναμις wegen, αὐτοί gelesen werden. In dem Nachsatze wird die Ermahnung ausgesprochen, zu welcher V. 3. 4 der Grund gelegt ist, und welche den wesentlichen Inhalt der ganzen Epistel ausmacht (vgl. oben und Gerh.: continetur in his versiculis tribus propositio generalis totius epistolae). Sie entspricht nach Inhalt und Form ihrer Protasis: accurate exponitur piorum responsus erga dona divina (Beng.). Eben dies sollen sie durch ihr Verhalten erweisen, daß ihnen Gottes Gnadengaben zur ζωὴ κ. εὐσέβεια V. 3, zum γεν. θείας κοιν. φύσεως ἀποφυγ. τλ. V. 4 gereichen. Entsprechend aber dem Ausdrucke δεδωρ. V. 3. 4 wird die siebenfache Erweisung des Glaubens, in welcher sich eine christliche Persönlichkeit gestaltet, als eine dankbare „Gegengabe“ (Harl.) aus der Fülle des von Gott Geschenkten dargestellt; und in dem ἐπιχορ. V. 11 kehrt dasselbe Bild nochmals wieder und umspannt so den ganzen Abschnitt, dessen Gedankenfortschritt in dem δεδώρηται — ἐπιχορηγήσατε — ἐπιχορηγηθήσεται vorliegt. Was die Reihenfolge der Aufzählung, durch δέ markirt (Win. 393 vgl. Röm. 5, 4. 5), anlangt, sagt Beng. mit Recht: praesens quisque gradus subsequentem parit ac facilem reddit; subsequens priorem temperat ac perficit. Nur darf man das nicht so verstehen, als ob hier eine in dem Sinne genetische und

unverrückbare Ordnung der Aufeinanderfolge gelehrt werden sollte, daß immer das Eine die causa sufficiens des Andern wäre (wogegen schon Calv., Gerh. p. 50, Flac.). Una quaeque virtus — sagt Gerh. p. 56 mit Recht — alteri virtuti arctissime est connexa, singulaeque omnibus, sodaß von einem andern Gesichtspunkt aus die Ordnung auch eine andere sein könnte (vgl. Röm. 12, 9 fg.; Phil. 1, 9 u. a.), vgl. unten über den Sinn des ἐν. Vor allem, wie Flac. bemerkt, harum omnium virtutum necessaria cum fide conjunctio spectanda est. Der Gesichtspunkt aber, von dem aus der Verf. die Reihe der Glieder von der πίστις aus zur ἀπάγη hin ordnet, ist theils durch die Rückbeziehung auf V. 3. 4, theils durch den Hinblick auf die kommenden Lügenlehrer gegeben, deren vom Lebensgrund der πίστις losgerissenes Leben und Treiben (2, 1) in seiner sittlichen Knechtung (2, 19), in seiner ἄγνοια (2, 12) und ματαιότης ihres Freiheitsgeschwätzes (2, 18), in seiner ἀσέλγεια (2, 2. 18) und τρυφή (2, 13), in seiner ἀσέβεια und αὐθάδεια (2, 8. 10), in seiner πλεονεξία, für welche sie die Gemeinde ausbeuten (2, 3. 13 fg.) und um derentwillen sie Andere mit in ihr Verderben locken (2, 14. 18), von dem, was hier der Verf. als christliche Lebensgestaltung zeichnet, das baare Widerspiel Schritt für Schritt offenbart.

V. 5. Καὶ — παρεισεν. mit ἐπιχορ. als nähere Bestimmung eng zu verbinden (vgl. oben). Das vor δέ Stehende, also αὐτὸ τοῦτο ist es, worauf sich καί immer bezieht. Der Gedanke ist also nicht: Deus fecit, quod suum est, vos quoque quod vestrum est facite (Grot.), sondern: so bringet aber auch eben deswegen allen Fleiß herzu. Die Gabe der göttlichen Macht überhebt euch nicht solchen Fleißes, sondern verpflichtet gerade dazu. „Ihr habt ein gut Erbe und guten Acker, so sehet zu, daß ihr nicht lasset Disteln und Unkraut darauf wachsen“ (Luth.). Ueber αὐτὸ τοῦτο als verstärkte Rückweisung = ebendeshalb Win. S. 129. Σπουδὴν πᾶσαν = allen, vollen Fleiß, vgl. Win. S. 101 u. zu Jak. 1, 3 πᾶσαν χαράν; σπουδήν vgl. 10. 15; 3, 14 opponitur τῷ φαύλῳ vgl. Bengel's Bem. und Beleg aus Aristot. zu 2 Kor. 7, 11 und unten V. 8 οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους. Παρεισενέγκ. Belege der Ausdrucksweise σπουδ. εἰσφέρειν aus Joseph. u. a. s. b. Kypke z. u. St.; παρεισφέρειν

(von hier) nicht in medium (Calv.), nicht = sub modestiam [illegible] (Beng.), nicht = von eurer Seite (de W.), sondern der Grundbedeutung entsprechend = darreichen, dagegen vgl. Pass., Wahl), in Beziehung auf das von Gott Geschenkte (Huth.). Ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν. Ueber die ursprüngliche Bedeutung von χορηγεῖν, eigentlich den Chor führen, dann überhaupt die Kosten wozu hergeben, daher auch in der att. Sprache = ausrüsten, sowol von äußerlichen Mitteln als inneren Eigenschaften, Tugenden u. dgl., und über ἐπιχ., eigtl. zum übrigen Kostenaufwand noch hinzufügen, dann überhaupt = reichlich darreichen, aufwenden s. die Lex., Win. zu Gal. 3, 5; Harl. zu Eph. 4, 16. Die Bedeutung „reichlich darreichen", in welcher das Wort am häufigsten von geistlicher Gnadenspende Gottes (vgl. Harl. a. a. O.; Gal. 3, 5; Phil. 1, 19; 1 Petr. 4, 11; Kol. 2, 19; Eph. 4, 16; 2 Kor. 9, 10) vorkommt, hat es ohne Zweifel auch hier, wie 1 Petr. 4, 11 und nachher V. 11; dafür entscheidet der Zusammenhang mit V. 3. 4 δεδωρ. und V. 11 (s. oben), demgemäß ἐπιχορ. die Gegengabe ist, mit der der Gläubige Gottes Gabe erwidert oder genauer, in der er Gottes Gabe selbst in der von ihr gewirkten Frucht Gott wieder darbringt (vgl. zu 1 Petr. 4, 11 und 2, 5. 9). Die Beziehung auf Gott liegt im Zusammenhang mit V. 3. 4, wie auch Bess. erkannt hat; vgl. auch V. 8. 11. Abzulehnen ist demnach de Wette's Auffassung des ἐπιχορ. als eines Beitrags zum Heilswerke und Dietlein's Erklärung: „führt im Reigen auf." Ἐν τῇ πίστει ὑμῶν, die sie nach V. 1 bereits überkommen haben; daher auch ὑμῶν 1 Petr. 1, 7. 9. 21; sie ist θεμέλιος τῶν ἀγαθῶν καὶ κρηπίς (Oek.), mater et radix bonorum operum (Aug.), die Hand, welche Gott mit seinen Gnadengaben für die Darreichung gefüllt hat; ἐν .. denn wenn sie ist was sie soll, trägt sie der Potenz nach die ἀρετή in sich (1 Kor. 16, 13). Der Sinn des ersten ἐν bedingt aber den Sinn aller folgenden; da ergibt sich denn nicht das Verhältniß des „Nebeneinander", sondern des „Ineinander" (Harl.). Τὴν ἀρετήν nach den Einen = omnium virtutum genus (Phil. 4, 8 — so Oek. = ἔργα, Gerh., Calv.) als Zusammenfassung alles Folgenden; nach Anderen = sittliche Tüchtigkeit und Mannhaftigkeit im Gegensatze zur sittlichen Schlaffheit und Knechtung durch die φθορά V. 1, als die der ἀρετὴ Gottes

V. 3 von menschlicher Seite entsprechende Eigenschaft, qua virtute Dei imitemini (so Beng.: strenuus animi tonus ac vigor, auch Luth., Ullm., de W., Huth., Olsh.), was auch ich für das dem Context V. 5 fg. und der Rückbeziehung zu V. 3 Entsprechendere halte. „Der Glaube empfängt das Leben, das aus Gott kommt; dieser ζωή sich hingeben und in ihr und von ihr gekräftigt wirken, ist Dankes- und Kindespflicht" Harl. Ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν. Nach den Einen = Gotteserkenntniß, ἡ τῶν τοῦ Θεοῦ ἀποκρύφων μυστηρίων εἴδησις (Oek., Dietl.), was nicht hieher paßt, da diese ἐπίγνωσις V. 3 wie V. 8 als die mit der πίστις thatsächlich zusammengehörige Grundlage des Ganzen betrachtet ist, sondern wie Luth., Calv., Gerh., Beng. u. d. m. Neueren = prudentia, quae virtutes omnes moderatur ac dirigit, ut in earum exercitio nec in excessu nec in defectu peccemus nec a debito fine aberremus (Gerh.); so namentlich auch 1 Petr. 3, 7 (vgl. die Ausl.); diese praktische, maßvolle Erkenntniß, oculus, auriga virtutum, gibt der ἀρετή Maß, Halt und Ziel, und hat in der ἐγκράτεια ihre thatsächliche Bewährung. Deshalb:

V. 6. Ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν = Mäßigung, d. i., wie Luth. erklärt: Maß in allem Wesen und Wandel, Wort, Werk und Gedanke. Ἐγκρατῆ εἶπεν τὸν πάθους κρατοῦντα καὶ γλώσσης καὶ χειρὸς καὶ ὀφθαλμῶν ἀκολάστων· τοῦτο γάρ ἐστιν ἐγκράτεια (Oek.), eigtl. die Macht über sich selbst, vgl. Apg. 24, 25; Gal. 5, 22; Tit. 1, 8; 1 Kor. 7, 9; 9, 25. Sie weist auf das ἀποφυγ. τλ. V. 4. „Sie hält an sich auch in der Anfechtung; so führt sie zur Ausdauer, Geduld, und diese ist ihre Bewährung" (Brückn.); daher weiter ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν. Ἀνέχου καὶ ἀπέχου = sustine, abstine schon Epictet. Ueber den Begriff der ὑπομονή = standhafte Ausdauer zu Jak. 1, 3. Ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν. Diese auf einen bestimmten Lebenskreis einzuschränken (so Dietl.: die fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, häuslichen Lebensverhältnissen) hat im Context keinen Halt; die Stellung von εὐσεβ. zwischen ὑπομονή und φιλαδελφία, als Frucht der einen und Wurzel der andern, gestattet nur an die gewöhnliche Bedeutung (vgl. V. 3) zu denken, nur daß es hier gemäß dem Zusammenhang die praktisch sich bewährende, in der Geduld erstarkte Frömmigkeit ist. Vere pii in cruce respiciunt ad Dei providentiam et ad promissiones (Gerh.)

Pſ. 77, 3; Jeſ. 26, 16; vgl. hiemit die hohe Bedeutung, welche Röm. 5, 4; Jak. 1, 4 (vgl. z. d. St. den Comm.) der ὑπομονή beigelegt wird. Etwas anders faßt es Luth.: „daß wir uns (im Leiden) alſo halten, daß wir Gott darin dienen, nicht unſere Ehre oder Nutz ſuchen" — wieder anders Brückn.: „die Geduld demüthigt ſich, ſo wird ſie zur Baſis bewährter Frömmigkeit"; doch ſcheint die erſtgegebene Auffaſſung die einfachſte.

V. 7. Ἐν δὲ τῇ εὐσεβ. τὴν φιλαδελφίαν τλ. Die φιλαδ. und in ihr die ἀγάπη die Spitze und ſchließliche Frucht der ganzen Entwicklung; vgl. hiemit die Anempfehlung der Liebe 1 Petr. 1, 22 fg.; 2, 17; 3, 8; 4, 8. In ihr namentlich tritt die ζωὴ ἄφθαρτος (vgl. den Comm. zu 1 Petr. 1, 22 fg.), die κοινωνία τῆς θείας φύσεως V. 4 (1 Joh. 4, 16) zu Tage. Ueber den Zuſammenhang der φιλαδ. insbeſondere mit der εὐσέβ. gibt 1 Joh. 4, 20 fg.; 5, 1 Auskunft. Φιλαδ. und ἀγάπη unterſcheidet und verbindet, wie hier geſchieht, auch 1 Petr. 1, 22, wo erſtere die mit der Wiedergeburt gegebene brüderliche Geſinnung, ἀγάπη die Bethätigung bezeichnet (vgl. den Comm. z. d. St.). „Liebe aber iſt größer denn Bruderſchaft" (Luth.). Duo gradus (Beng.). Setzt nun dieſe Stelle ohne Unterſcheidung des Objects einen Unterſchied zwiſchen φιλαδ. und ἀγάπη, und nennt auch unſre Stelle kein neues Object der ἀγάπη, ſo hat die gang und gäbe Auslegung, welche den Unterſchied lediglich in das verſchiedene Object der φιλαδ. und ἀγάπη legt — jenes die brüderliche, dieſes die gemeine Liebe nach Gal. 6, 10 — ſo gefaßt keinen ſichern Halt; in dieſem Fall dürfte das Object der ἀγάπη nicht fehlen. Der Sinn wird demnach ſein: aus der εὐσέβεια ſoll der rechte Bruderſinn im Bewußtſein gemeinſamer Gotteskindſchaft hervorgehen, und dieſer ſich in der ἀγάπη (wie ſie 1 Kor. 13 beſchreibt) erweiſen. Aber darin unterſcheidet ſich nun u. St. von 1 Petr. 1, 22, daß hier die ἀγάπη nicht wie dort auf die ἀδελφούς beſchränkt iſt, und dies gibt allerdings das Recht, hier die ἀγάπη in ihrer univerſellen Erweiſung gegen Jedermann, wie ſie in der Natur der ἀγάπη liegt, die Niemanden ausſchließt, Niemandem Böſes, Jedermann aber Gutes thut, zu verſtehen. Wir ſagen alſo nicht, wie Brückner, der größere Umfang ſchließe die größere Intenſität ein; denn der größere Umfang iſt eben nicht angegeben, ſondern die ἀγάπη als Frucht der φιλαδ. bringt ihrer innern Natur nach mit ſich, daß ſie ohne Reſtriction hingeſtellt,

universell gefaßt werde, ohne daß wir deshalb Dietlein beistimmen, der φιλαδ. nur erst als Freundschaftsverkehr unter den Brüdern faßt, der noch nicht wesentliche Einheit in Einem Lebensgrunde ist (wogegen Huth., Brückn., vgl. auch zu 1 Petr. 1, 22), während doch φιλεῖν (vgl. etwa Joh. 5, 20; 16, 27 u. a.), wo es zunächst auf die Gesinnung ankommt, die höchste und völligste Liebe bezeichnet und auch so nur die Wurzel der ἀγάπη sein kann, welche die Erfüllung des Gesetzes ist. Vgl. in Ansehung der φιλαδελφία Röm. 12, 10 (1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1): „Das Ende kehrt hiemit in den Anfang zurück. In der Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist (ὁ σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3, 14), lebt der Glaube; aber zur reinen Liebe gelangt man nur durch den Kampf der ἀρετή, deren eigenthümliche Entwicklung vorher genannt war" (Harl.). So hält die wahre Liebe alles das in sich, was hier als christliche Lebensgestaltung aufgezählt ist, und entfaltet es aus sich in ihren Erweisungen (1 Kor. 13, 4—7). *)

Der zweite Theil dieses Abschnitts, V. 8—11, bringt nun die argumenta exhortationis. Der eine Grund V. 8. 9 liegt rückwärts in der ihnen zu Theil gewordenen Erkenntniß ihres Herrn Jesu Christi, welcher nothwendig die Früchte des Glaubens entsprießen; der andre Grund liegt vorwärts in der Hoffnung auf das ewige Reich dieses Herrn, zu welchem der Eingang nur auf diesem Wege der Glaubensbewährung zu erlangen ist; den natürlichen Uebergang aber von dem einen zum andern bildet die ebenso rückwärts wie vorwärts weisende Ermahnung der Leser V. 10, ihren Beruf und ihre Erwählung fest zu machen.

V. 8. „Denn wenn solches bei euch vorhanden und in Zunahme ist, stellt es euch als nicht unthätig und unfruchtbar dar hinsichtlich der Erkenntniß unseres Herrn Jesu Christi."

Die für die Auslegung entscheidende Frage ist hier, ob εἰς — ἐπίγνωσιν als Ziel zu betrachten ist, demnach alle jene Tugenden

---

*) Ich kann hier nicht unterlassen, auf die für den Theologen in hohem Grade lehrreiche Erörterung der Begriffe εὐσέβεια, σωφροσύνη, ἐγκράτεια, δικαιοσύνη und φιλανθρωπία in dem fünften Abschnitt des Werkes: Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglauben von Nägelsbach (Nürnberg 1857) hinzuweisen.

Stufen zu dieser Erkenntniß J. Christi sind (Beda, de W., Brückn., Huth. — unrichtig jedenfalls Dietlein: in die Erkenntniß Christi hinein treibt der Geist Früchte), oder ob die ἐπίγνωσις auch hier als Grundlage dieser Tugendentfaltung zu verstehen ist, wie Luth. „so ist das Erkenntniß Christi thätig und fruchtbar in euch", wie Calv., Horn., Grot., Gerh., Beng., Bess., auch Harl. annehmen. Das Letztere ist offenbar das Richtige. Nämlich 1) εἰς an sich entscheidet nicht dafür, daß εἰς ἐπίγν. das Ziel sei, sondern kann ebenso wol bedeuten: in Beziehung auf, rücksichtlich, in Betreff (Win. 354), sodaß die ἐπίγνωσις die Grundlage des Ganzen bleiben kann. 2) Uebersetzt man καθίστησι bei jener Auffassung geradezu mit „machen"; aber καθιστάναι heißt doch zunächst: hinstellen, sistere, constituere; und so gewiß Jak. 4, 4 und namentlich Röm. 5, 19 (vgl. v. Hengel, Fritzsche ep. ad Rom. I, p. 342) die ursprüngliche Bedeutung in Anwendung kommt (vgl. auch Hofm. Schriftb. I, 537), so gewiß läßt sie sich hier nicht mit Fug abweisen (vgl. Huth.); καθ. bedeutet dann eben: darstellen als das, was man wirklich ist. 3) Paßt zwar der Ausdruck ἀργ., aber nicht ἀκάρπους zu εἰς ἐπίγν. als Ziel. Was soll denn heißen: sie seien nicht ohne Früchte für die Erkenntniß? 4) Täuscht man sich, wenn man meint (so z. B. Dietl.), das Hauptgewicht liege auf οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκαρπ.; es liegt vielmehr auf dem εἰς — ἐπίγνωσιν. Gerade dies will der Apostel sagen: an den Früchten des Glaubens müsse es zu Tage kommen, daß sie die Erkenntniß Christi haben; diese seien das untrügliche Kennzeichen; es fehlt also Grund und Anfang alles christlichen Lebens, wo jene Früchte nicht zum Vorschein kommen. Das sollen sie wohl bedenken. Das οὐκ ἀργ. οὐδὲ ἀκ. an sich versteht sich ja von selbst und kann nicht zur Begründung von V. 5—7 dienen. 5) Wollte man aber sagen, der Nachdruck des εἰς — ἐπίγνωσιν vertrage sich ebensowohl mit jener Auffassung desselben als Zieles, so ist zu entgegnen: der Gedanke, daß es an der ἐπίγν. als dem Anfang und Mittel alles christlichen Lebens fehle, ist an sich schon nachdrucksvoller als der andere; und dann ist nur eben diese Auffassung durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden V. 3 fg. (vgl. V. 2) gerechtfertigt, sofern hier die ἐπίγνωσις ausdrücklich als das Medium aller Gnadengaben Gottes und somit auch aller menschlichen Gegengabe genannt ist; und es schließt sich somit

der Gedankenkreis einzig passend ab, wenn V. 8 die ἐπίγν. in demselben Sinne genommen wird. Ihr habt durch die Erkenntniß Gottes ꝛc. alles empfangen . . so lasset es nun auch an dem nicht fehlen, worin sich das Dasein dieser Erkenntniß nothwendig manifestiren muß. 6) Spricht auch V. 9 gegen jene Auffassung. Denn wenn hier im Gegensatz zu V. 8 die Blindheit in das Vergessen der empfangenen Reinigung der Sünden gesetzt ist, so ist das einzig Natürliche anzunehmen, der Verf. habe auch in der Thesis nicht von einer künftigen Erkenntniß, sondern von der gegenwärtigen geredet, durch die ihnen Vergebung der Sünde und alle ἐπαγγέλματα (V. 4) zu Theil geworden sind. 7) Ist in allen übrigen Stellen des Briefes ähnlicher Art (1, 2. 3 [16]; 2, 20. 21; 3, 18) die Erkenntniß immer als Anfang und Mittel alles christlichen Fortschritts, nirgends aber als Ziel bezeichnet. — Ταῦτα vgl. V. 6. 7. Ὑπάρχοντα καὶ πλεον. Bedingung (Gerh., Beng., de W., Brückn., auch Harl.). Das allein ist der vorangehenden Ermahnung entsprechend (Gerh.), zumal ὑμῖν zeigt, daß der Verf. in Beziehung auf die Leser redet; und V. 9 ist das Gegentheil ja ebenfalls conditionell gefaßt (Brückn.), also nicht = indem (Dietl., Huth.). Zu ὑμῖν ὑπαρχ. Apg. 3, 6, als Besitz und Habe. Καὶ πλεονάζοντα nicht wie Gerh. = ταῦτα πλουσίως ὑπάρχοντα als Hendiadyoin (wogegen Win. S. 555); dagegen spricht schon das parallele οὐκ ἀργ. οὐδὲ ἀκαρπ. Eher epexegetisch (Win. a. a. O.), wenn man πλεονάζειν = reichlich vorhanden sein, abundare, exuberare faßt. Aber einfacher und bedeutungsvoller wird der Sinn des καὶ πλεοναζ., wenn es im Sinne des Wachsthums, der Mehrung genommen wird (so Dietl., de W., Huth.), den es auch Röm. 5, 20; 6, 1 (van Heng. p. 542); 1 Theſſ. 3, 12; Phil. 4, 19 zu haben scheint. Der Gedanke ist dann, daß der Besitz des Christen beständig wachsen soll und muß Mth. 13, 12 (de W., Huth.) in Kraft seiner Erkenntniß des Herrn. Οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καϑ. Nefas erat vacuum apparere coram Domino Ex. 23. 5; Deut. 16, 16 (Gerh.). Ἀργός bezeichnet den Mangel der von dem Christen zu erwartenden Selbstthätigkeit, ἄκαρπος die Wirkungslosigkeit der göttlichen Gabe (so Harl.). Ἄκαρπος das bekannte Bild Mth. 3, 10; 7, 17 fg.; Jud. 12. Ueber καϑίστησι s. oben. Εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. ἐπιγν. Diese Be-

zeichnung der ἐπίγν. ist von hier an festgehalten vgl. (1, 16) 2, 20; 3, 18, ohne Zweifel im Gegensatze zu der Leugnung der δύναμις und παρουσία des Herrn Cap. II. III.; vgl. dagegen 1, 2. 3. Vermittelt ist diese Beziehung durch V. 4: denn der Inhalt dieser ἐπαγγ. ist eben Christus, und Erkenntniß Gottes ist darum Erkenntniß Dessen, in dem er seine δόξα καὶ ἀρετή geoffenbart hat. Und in welchem nahen innern Zusammenhang steht die Erkenntniß Jesu Christi als des Herrn, der uns erkauft und uns ein Vorbild gelassen hat, mit der V. 5—7 vorgehaltenen Lebensentfaltung als der nothwendigen Frucht derselben! (1 Petr. 1, 18 fg.; 2, 20 fg.; 3, 17 fg.; 4, 1 fg.; 4, 12 fg.) Ἐπίγνωσις cum purificatione peccatorum conjuncta (Beng.) vgl. V. 9.

V. 9. „Denn wem solches fehlt, der ist blind, kurzsichtig, hat vergessen der Reinigung seiner früheren Sünden.“

Der Gedanke von V. 8, daß sich in dem Vorhandensein jener Glaubensfrüchte die Erkenntniß Christi erweise, wird hier noch durch das Gegentheil begründet, demnach der Mangel daran die Blindheit hinsichtlich dieser Erkenntniß offenbart. Ὧι γὰρ gut Gerh.: emollit ap. exhortationem mutatione personae. Zu γάρ vgl. Win. S. 403: Ebenda S. 426 über μή, das gesetzt ist, weil die Verneinung nur auf eine Vorstellung bezogen wird = wenn bei einem ꝛc. Πάρεστι c. dat. wie vorher ὑπαρχ. im Sinne von Besitz vgl. τὰ παρόντα Hebr. 13, 5. Τυφλός ἐστι der reine bildliche Gegensatz zur ἐπίγνωσις, vgl. zur Sache 1 Joh. 2, 9—11. Dies Prädicat wird nun durch μυωπάζων näher bestimmt, und das bildliche μυωπ. selbst wieder durch λήθην λαβ. τλ. erklärt. Μυωπάζω von μύωψ eigtl. die Augen schließend, blinzend, gew. kurzsichtig (Pass.); μυωπαζ. = kurzsichtig sein. Aristot. (Probl. sect. 31) μυωπιάζειν λέγονται οἱ ἐκ γενετῆς τὰ μὲν ἐγγὺς βλέποντες, τὰ δὲ ἐξ ἀποστάσεως οὐχ ὁρῶντες. Demnach hier Bezeichnung solcher, deren Sehkraft, wie de W. richtig erklärt, nur für das Nächste, die irdischen Dinge hinreicht, für das Höhere aber erloschen ist; vgl. damit die Beschreibung der ψευδιδάσκαλοι 2, 1. 12 vgl. mit Jud. 10. So im Wesentlichen schon Beng., Est., Grot., Pott und Huth. An ein freiwilliges Augenverschließen, Selbstverblendung — so Bocchart, Wolf, Bens., auch Dietl. — ist nicht zu denken (vgl. dagegen Huth.). Die Ueb. mit der Hand tappen, Vulg., Luth. u. a., rührt von

der Glosse ψηλαφῶν her. Der Grund aber dieses μυωπάζειν liegt darin, daß sie der Gnadenthat Gottes vergessen haben, die sie von ihren Sünden gereinigt hat, und in welcher allein der Schlüssel zu aller weitern Erkenntniß enthalten ist. Der Undank ist somit der wahre Grund der Blindheit und vermöge dieser der Grund des Mangels an den Früchten des Glaubens. Die Participialbestimmung λήϑην λαβὼν τλ., negativ der ἐπίγν. τοῦ κυρ. ἡ. 'Ι. Χ. V. 8 entsprechend, läßt nun auch erkennen, was in der aneignenden Erkenntniß Jesu Christi der Hauptpunkt ist, nämlich ihn zu erkennen als unsern Herrn, durch den wir die Reinigung unsrer Sünden empfangen (2, 1). Der Ausdruck λήϑην λαμβ. (tritum apud Joseph. = oblivisci vgl. Kypke — ähnlich ὑπομν. λαμβ. 2 Tim. 1, 5 —) bezeichnet nicht das Freiwillige (Beng. volens); aber der Begriff der Schuld liegt in der Sache selbst. Τοῦ καϑαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν oder, wie Tischd. nach AJh u. a. liest, ἁμαρτημάτων, was als das Ungewöhnlichere, von Hebr. 1, 3 Differirende wol den Vorzug verdient. Der Unterschied des Sinnes ist nicht größer wie zwischen Sünden und Versündigungen (Verfehlungen), letzteres concrete Bezeichnung der einzelnen Acte als solcher (Röm. 3, 25; 1 Kor. 6, 18). Καϑαρισμός hier wie immer Reinigung, die Sünde als Befleckung gedacht, vgl. die Parallelstelle Hebr. 1, 3; aber hier ist nicht wie dort die durch Christum einmal für immer vollbrachte Sündenreinigung gemeint, sondern der dem Einzelnen bei seiner Berufung geschenkte Antheil an derselben, wie der Zusammenhang von V. 3 an, dann αὐτοῦ (vgl. Huth.) und der Zusammenhang mit V. 10 lehrt. Daß der Verf. bestimmt dabei an die Taufe denkt (so Oek., Luth. u. a., zuletzt Huth., vgl. Joh. 3, 25 zum Ausdruck, 1 Petr. 3, 21 zur Sache), läßt sich nicht erweisen (vgl. die ähnliche Stelle 1 Petr. 1, 22 mit seinem ἐν τῇ ὑπακ. τῆς ἀληϑ.). Der Context selbst stellt diese Reinigung nur als ein bei der Berufung in der Erkenntniß Christi ihnen zu Theil Gewordenes (V. 3 fg. 8. 10) dar (vgl. auch Gerh. p. 66). Der Zusatz τῶν πάλαι schärft den Gedanken der Schuld: der καϑαρισμ. hat die ἁμαρτήμ. zu einer Vergangenheit für sie gemacht (vgl. 1 Kor. 6, 11) und sie in ein neues Wesen versetzt; statt dafür durch die Erweisung ihres Glaubens in einem heiligen Wandel (V. 5—7) zu danken, vergessen sie dessen, wie eben der Mangel jener Glau=

bensfrüchte beweist; vgl. als Erläuterung 1 Petr. 1, 14; 4, 2. 3, namentlich aber die Schilderung der Verführer in n. Br. 2, 20 —22, auf welche auch hier gezielt wird. (Ueber den Genit. καϑαρ. τῶν ἁμ. Win. 168: möglicher Weise = Reinigung der Sünden d. i. Entfernung derselben; einfacher = von Sünden).

V. 10. „Darum thut, Brüder, desto mehr Fleiß, eure Berufung und Erwählung fest zu machen; denn wo ihr solches thut, werdet ihr nie fallen."

Διό geht auf den V. 8 und 9 thetisch und antithetisch ausgesprochenen Gedanken; weil das Dasein oder der Mangel der V. 5 fg. genannten Tugenden einen sichern Schluß auf die vorhandene oder mangelnde ἐπίγν. gestattet, so ꝛc. (Vgl. zu διό 1, 12; 3, 14 u. 1 Petr. 1, 13, Lieblingsausdruck des Verf., wo er aus dem Gesagten eine Ermahnung ableitet, wie διότι 1 Petr. 1, 16. 24; 2, 6, wo eine Ermahnung begründet wird.) Μᾶλλον. Die Betrachtung soll den schon V. 5 empfohlenen Eifer erhöhen, sagt de W. richtig; μᾶλλον also magis (so schon Beng. auch Huth., Beſſ. und Harl.), nicht potius, wie Gerh. (non est augentis, sed corrigentis), Dietl. wollen. Dem πᾶσαν σπουδήν V. 5, πλεονάζοντα V. 8 und dem Zusammenhange des Ganzen ist das Erstere angemessener; und V. 10 ist nicht durch V. 9 allein, sondern auch durch V. 8 begründet. Ἀδελφοί vgl. Beng.: in priore epistola nunquam, in altera semel hanc appellationem Petr. adhibet; ex quo gravitas hujus loci apparet; vgl. zur Sache 1, 1. 4. Außerdem noch zwei Mal 3, 1. 14 ἀγαπητοί wie 1 Petr. 2, 11; 4, 12. Βεβαίαν ὑμῶν . . . ποιεῖσϑαι kann nicht eine neue Ermahnung, sondern nur Rückkehr zu der V. 5—7 gegebenen, mit V. 8. 9 begründeten Ermahnung sein, in der Absicht an das andere argumentum exhortationis anzuknüpfen (ταῦτα γὰρ ποι. οὐ μὴ πταίσ. ποτε τλ.). Unter dem βεβαίαν . . ποιεῖσϑαι kann demnach nichts anderes verstanden werden als eben die V. 5 fg. empfohlene Darreichung von Glaubensfrüchten. Ein Festmachen der Berufung (vgl. Hebr. 3, 6. 14) nennt das der Verf., weil nach V. 3. 4 Gott sie bei ihrer Berufung in keiner andern Absicht mit den größten Verheißungen begnadigt hat, als damit sie göttlicher Natur theilhaftig werden, ἀποφυγόντες τλ. 4 (πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβ. V. 3), was sich eben an den Früchten des Glaubens V. 5 fg. zeigen muß. Bleiben

diese aus, so wird die Absicht der Berufung und der mit ihr verbundenen Begnadigung nicht erreicht, und so lange dies nicht geschieht, ist die Berufung auf Seite des Menschen nicht βεβαία geworden; sie wird es erst durch einen Glauben, der die empfangene Gnade Gottes nicht im Undank vergißt (V. 9), sondern sich durch die V. 5 fg. genannten Früchte bewährt; βεβαία in demselben Sinne, wie nachher 1, 19 der προφ. λόγος ein βεβαιότερος genannt ist; gleichwie dieser, obwol an sich selbst fest, durch die neutest. Erfüllung seine thatsächliche Bestätigung gewinnt, so gewinnt die Berufung des Einzelnen durch die Erweisung des Glaubens, auf die sie abzielt, ihre factische Bestätigung, weil sie ja eben Berufung zu heiliger und heiligender Gottesgemeinschaft ist. Wie μᾶλλ. σπουδ. das σπουδ. πασ. παρειςεν V. 5 wieder aufnimmt, so der Ausdruck τὴν κλῆσιν das τοῦ καλέσαντος V. 3; veranlaßt aber ist diese Fassung des Gedankens zunächst durch das λήϑην λαβ. τοῦ καϑ. τλ. V. 9 als der bei der Berufung ihnen widerfahrenen Gnadenthat. Dagegen hat der Zusatz καὶ ἐκλογὴν keine besondere Beziehung im Context für sich, kommt auch überhaupt nur hier im Briefe vor; vgl. jedoch 1 Petr. 1, 1 fg.; 2, 9. Ueber die Bedeutung des Wortes s. den Comm. zu 1 Petr. 1, 1. Gegenstand der mit ἐκλογή bezeichneten ewigen Liebesthat Gottes sind nicht die Einzelnen, sondern die in Christo einige Menschheit, und die Einzelnen nur nach ihrem Verhältnisse zu ihr, also nach ihrem Verhältnisse zu Christo (mit Hofm. Schriftb. I, 228). In dem Maße, in welchem die κλῆσις (welche eben die zeitliche Verwirklichung des ewigen Liebeswillens und zwar als reale Mittheilung der göttlichen Gnadengaben [V. 3. 4] ist) durch das Glaubensverhalten des Einzelnen zu festem Bestand in ihm gelangt, in dem Maße ist es mit der ἐκλογή der Fall, sofern auch sie als ἐκλογή für ein bestimmtes Ziel (1 Petr. 1, 2, Röm. 8, 29 vgl. oben V. 4) durch das Verhalten des Einzelnen bedingt ist und mit dem Eintritt dieses Verhaltens zu Bestand kommt. In diesem Sinne sind die κλητοί zugleich ἐκλεκτοί (Röm. 8, 30). Der Verf. fügt καὶ ἐκλογήν hinzu, um seinen Lesern die ihnen zu Theil gewordene κλῆσις (V. 3 fg.) als die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes an ihnen vorzuhalten und um ihren Eifer dadurch zu schärfen. Bengel: vocatio ponitur ante electionem secundum nos; Rom. 8, 30 electio ante vocationem

ser. Denn. Ὑμῶν aber ist im Gegensatz zu den V. 9 Bezeichneten vorangestellt; demnach der Sinn des Ganzen ist: machet es nicht wie jene, welche durch den Mangel an Glaubensfrüchten beweisen, daß sie der ihnen bei ihrer Berufung geschenkten Gnadenwohlthat vergessen haben, sondern befleißigt euch um je mehr durch Darreichung jener Früchte des Glaubens, als des untrüglichen und unausbleiblichen Kennzeichens der vorhandenen Erkenntniß des Herrn, die factische Bestätigung eurer Berufung und Erwählung zu gewinnen, ohne welche die κλῆσις selbst ihrer göttlichen Intention nach und in ihr eure Erwählung dahinfällt und ihre Geltung verliert. Sie hören damit auf κλητοί im Sinne von V. 3 und ἐκλεκτοί zu sein, wenngleich diejenigen, an welche der Gnadenruf einmal ergangen ist, um deswillen auch κλητοί im Gegensatze zu ἐκλεκτοί genannt werden können, Mt. 22, 14, was aber nicht hieher gehört, sofern der Verf. nicht blos V. 3, sondern auch V. 9 solche meint, bei welchen der Glaube vorhanden gewesen oder noch vorhanden, die vocatio also efficax gewesen ist. Abzuweisen ist die Uebersetzung des βεβαίαν durch certus statt firmus (vgl. Gerh. p. 61); ebenso die Beschränkung dieses Ausdrucks auf die Leser (so Luth.: auch bei uns muß die κλῆσις fest sein, nicht allein bei Gott, ebenso Gerh. u. A.). Eine solche Beschränkung liegt weder im Ausdruck, noch berechtigt dazu der Zusammenhang; im Gegentheil lehrt V. 9, wie nachher das οὐ μὴ πταίσητέ ποτε bestimmt, daß die κλῆσις καὶ ἐκλογή selbst gemeint ist. Gut Beng.: vestram vocationem et electionem i. e. vos in vocatione et electione vestri firmos; nam quorum foret τὸ labi v. 11, eorum est confirmatio. Nach Huth., Brückn. wäre ἐκλογή hier nicht von dem ewigen Rathschlusse Gottes, sondern von der durch die κλῆσις sich vermittelnden Aussonderung der Gläubigen aus der Welt die Rede, weil sich nach Huth. die Forderung des βεβ. ποιεῖσϑ. nur auf etwas, was sich an dem Menschen realiter vollzogen hat, beziehen könne. Aber hat sich denn nicht der ewige Liebeswille Gottes über die Menschheit an ihnen wirklich zu vollziehen angefangen, und kann die Erfüllung der Forderungen, die er an sie stellt, nicht ein βεβ ποιεῖσϑαι genannt werden? Aehnlich wie hier Weiß, obwol er die hier behauptete Bedeutung der ἐκλογή ausschließlich dem Apostel Petrus zueignet (der petr. Lehrbegriff S. 135 fg. u. 139 fg.).

Vgl. dagegen Hofm. a. a. O. S. 223 fg. (Ueber das Med. ποιεῖσθαι Win. 229. Die Lesart σπουδάσατε ἵνα διὰ καλῶν ὑμῶν ἔργων βεβ. — ποιῆσθε so Lachm. nach A. u. Min. (c. 10), Vulg. u. a. Uebb. wird mit Recht für eine blose Glosse gehalten.)

Ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε fügt der Verf. nun als neuen Grund hinzu, den er V. 11 positiv bestätigt. Ταῦτα ποιοῦντες sc. σπουδάζοντες βεβ. — ποιεῖσθαι. Der Plural wegen der in dem Gedanken selbst enthaltenen Pluralität V. 5—7. Der Sinn des πταίειν ist durch den Zusammenhang mit V. 10 (βεβ. τὴν κλῆσιν ποιεῖσθαι) wie mit V. 11 unzweideutig als ein Fallen bestimmt, welches im Verluste des Heils besteht, vgl. Röm. 11, 11; Jud. 23. Gut Gerh.: vita christiana comparatur stadio, in quo continuo et inoffenso cursu progrediendum, donec ad propositum vitae aeternae scopum perveniamus i. e. non excidetis ab eo, ad quod vocati estis etc. Falsch: non peccabitis Vulg., Beda u. A. (Jak. 2, 10; 3, 2). Ueber οὐ μὴ — ποτε ähnlich wie οὐ — πᾶς vgl. Win. §. 26, 1.

V. 11. „Denn so wird reichlich euch dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.“

Οὕτω sc. ταῦτα ποιοῦντες i. e. σπουδάζοντες τλ. Πλουσίως mit Absicht voran: ihr werdet nicht fallen: denn reichlich wird euch dargereicht werden. Der Begriff des Reichlichen, der schon in ἐπιχορ. liegt, wird noch besonders hervorgehoben. Ἐπιχορ. dem ἐπιχ. V. 5 entsprechend vgl. oben. Aus dieser absichtlichen Rückbeziehung erklärt sich die ungewöhnliche Verbindung des ἐπιχ. mit ἡ εἴσοδος. Die Darreichung der Früchte des Glaubens wird Gott mit der Gegendarreichung des Eingangs erwidern. Ist der εἴσοδος einmal als Gnadengabe dargestellt, so bietet auch πλουσίως keine weitere Schwierigkeit: reichlich, in reicher Fülle wird ihnen diese Gnadengabe des Eingangs gewährt werden, d. i. divites eritis in praemiis coelestibus (Gerh. so auch Huth.). Luth.: „gleich mit Prangen dahinfahren und mit Freuden hineinspringen in jenes Leben — jenen aber wird die Thüre nicht so weit offen stehen“; ähnlich Beng.: ut quasi cum triumpho intrare possitis (vgl. damit 1 Petr. 4, 18 μόλις σωθήσεται). Nach de W. von dem höhern Grade der Seligkeit. Calvin dagegen bezieht πλουσ. ἐπιχ. auf das Leben hienieden:

Deus inopiae vestrae satis superque succurret, donec in aet ejus regnum ingressi fueritis. Allein dem ist der Zusammenhang des Ganzen entgegen, dem zufolge hier nur von einer Darreichung an den in seinen Früchten bereits bewährten Glauben die Rede sein kann; und der Ausdruck: denn ein Darreichen des Eingang selbst ist das eben nicht. Die αἰώνιος βασιλεία ist als die künftige (vgl. V. 19) im Gegensatze zu der noch nicht die Gestalt der Ewigkeit an sich tragenden zeitlichen Erscheinung derselben gedacht (vgl. 2 Tim. 4, 1), was zu der Eigenthümlichkeit des Ap. Petrus stimmt, der die Gegenwart trotz aller geschenkten Gnadengabe mit Vorliebe als eine Zeit des Wartens unter Leiden und Anfechtung auf die κληρονομία ἄφθαρτος 1 Petr. 1, 4, auf die σωτηρία 1, 5. 9, die αἰώνιος δόξα 5, 10, auf den Anbruch des hellen Tages 2 Petr. 1, 19, die Verklärung der Welt 3, 1. betrachtet (vgl. Weiß petr. Lehrbegr. S. 28 fg.). Τοῦ κυρίου ἡμ. καὶ σωτ. Ἰ. Χ. entsprechend der ἐπίγν. τοῦ κυρ. ἡ. Ἰ. Χ. von seiner Erkenntniß hängt der Eingang in sein Reich ab. Ueber εἴσοδος εἰς ohne Art. Win. S. 123. Zum Ganzen Luth.: „da ist die Straße, durch welche man ins Himmelreich geht ..: es muß ein lebendiger, wohlgeübter und getriebener Glaube sein." Sinnig Beda: huic loco convenit illud Ezechielis prophetae ubi de aedificio in monte constituto loquens ait: Et in octo gradibus ascensus ejus. Et hic enim beatus Petrus octo virtutum gradus enumerat, quibus ad habitationem regni coelestis ascendere debemus.

§. 3. Die Motive der vorangehenden Ermahnung.
(1, 12—2, 22.)

Unter diesen Gesichtspunkt der Motivirung der vorangegangenen Ermahnung stellen wir nicht blos 1, 12—21, sondern auch das ganze zweite Cap. (vgl. die Rechtfertigung dessen zu Anfang von Cap. II). Somit bildet der ganze Abschnitt von 1, 12—2, 22, so bedeutsam auch und dem Zwecke des Ganzen entsprechend sein Inhalt an sich ist, formal betrachtet, eine Digression, von welcher der Verf. erst 3, 1 zur directen Ermahnung wieder zurückkehrt.

V. 12—15. Der Verf. motivirt seine Ermahnung zunächst mit der Wichtigkeit der Sache überhaupt, sodann mit der persön-

lichen Verpflichtung, welche die Gewißheit eines baldigen Scheidens ihm auferlegt, und mit seinem Verlangen, auch nach seinem Scheiden dem Bedürfniß seiner Leser mit solcher schriftlichen Ermahnung gewärtig zu sein.

V. 12. „Darum werde ich bedacht sein, euch immer hierüber zu erinnern, obschon ihr es wisset und befestigt seid in der vorhandenen Wahrheit.“

Διό = darum, bezieht sich auf V. 11: weil nur derjenige, in welchem sich die Erkenntniß Christi fruchtbar erweist, den Eingang in das ewige Reich erlangt (vgl. Gerh., de W., Huth.). Willkürlich Dietl.: weil die ganze Aufgabe im Nichtvergessen besteht; wogegen schon Huth., Brückn. Richtig dagegen Calv.: postulat rei gravitas et magnitudo. Μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομν. Die Lesart μελλήσω ist der andern οὐκ ἀμελήσω vorzuziehen (vgl. Lachm. u. Tischd., anders jedoch urtheilt Reiche). Es ist ihm um der Wichtigkeit der Sache willen ein bleibendes Anliegen, seine Leser zu erinnern, womit von selbst das rechte Licht auf den gegenwärtigen Brief und die Ermahnung fällt; vgl. 3, 1, wo dieser Brief wie der erste ausdrücklich als Ergebniß dieser Fürsorge bezeichnet werden. Ὑπομιμν. vgl. zum Ausdruck Joh. 14, 26; 2 Tim. 2, 14; Tit. 3, 1; Jud. 5; zur Sache 1 Joh. 2, 21. Sie wissen bereits, wie das Folgende besagt, was er ihnen vorzuhalten hat. Περὶ τούτων nach Bed., Luth., Gerh. u. de W., auch Olsh. (Opp. theol. p. 21) eben das vorher V. 8. 9. 10 mit ταῦτα Bezeichnete, V. 5—7 Genannte. Ut in fide constanter perseverent et per studium bonorum operum fidem demonstrent (Gerh.). Dagegen de W. mit Griesbach: das Reich Christi und dessen Zukunft, Dietl.: das Gegebene in seiner geschichtlichen Vergangenheit, Huth.: alles, wovon die Rede gewesen, die besprochenen Dinge. Allein wenn διό in der angegebenen Weise auf V. 11 sich bezieht, so kann περὶ τούτων nur eben das meinen, wovon der Eingang in das ewige Reich abhängig ist, nämlich die Erweisung des Glaubens in seinen Früchten. Da ferner eben dies den wesentlichen Inhalt von V. 3—11 bildet, worauf auch schon das ταῦτα V. 8. 9. 10 hingewiesen hat, so geht es nicht an, hier περὶ τούτων anders zu verstehen. Auch wird ja, wie schon Gerh. bemerkt, ὑπομιμν. durch V. 13 als ein διεγείρειν ἐν ὑπομν. näher bestimmt; περὶ τούτων muß also

auf eine Ermahnung hinweisen. Endlich entscheidet auch V. 16 nicht gegen diese Auffassung (so de W.), da V. 16 fg. nicht den Inhalt dessen, worüber der Verf. seine Leser erinnern will, erläutert, sondern die Angelegentlichkeit seines Ermahnens begründet. Auch will ja der vorliegende Brief, den der Verf. bei V. 12—15 jedenfalls im Sinne hat, nichts anderes als ein Mahnschreiben sein (vgl. 3, 1 fg.; 3, 17 fg.), dessen Thema nach der ganzen Anlage desselben die Ermahnung V. 3—11 ist. Καίπερ εἰδότας = obschon ihr es wisset (vgl. Win. S. 307 fg. über καίπερ c. part.); in Beziehung auf das μελλήσω ἀ. ὑ. ὑπομν. vgl. die ähnlichen Stellen Röm. 15, 14; 1 Joh. 2, 21; 1 Petr. 5, 12 und namentlich Jud. 5. Es gilt, sie zu wahren vor jener λήϑη V. 9, die blind und unfruchtbar macht. Ut scientiam quam norunt operibus exerceant et veritatem, cujus praesentia confirmati sunt, fixa mente custodiant, ne quando per magistros erroris excidant a simplicitate et castitate fidei (Beda, Beff., Luth.).

Καὶ ἐστηρ. ἐν τῇ παρ. ἀληϑ. eine Steigerung des Gedankens. Die παρ. ἀληϑ. als Grund, der sie hält und trägt (vgl. zur Sache 1 Petr. 5, 12 u. 2 Petr. 3, 17; über den Ausdruck ἐστηρ. zu 1 Petr. 5, 10). Παροῦσα nicht etwa im Gegensatze zu μέλλουσα; die apostolische Predigt umfaßt Gegenwart und Zukunft vgl. V. 16; und der Context weiß nichts von diesem Gegensatze; παροῦσα ist sie, weil in Christo geoffenbart und durch die ap. Predigt zum Gemeingut aller Gläubigen geworden (Jud. 3), die nun, eben weil es παρ. ἀληϑ. ist, in ihr befestigt sein können, und sofern sie es sind, nicht eines Neuen, sondern nur der immer erneuten Erinnerung an das Alte, ihnen Bekannte bedürfen; vgl. Kol. 1, 6 τοῦ εὐαγγ. τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς; aber weil die Beschränkung auf die Leser an u. St. fehlt, muß παροῦσα in allgemeinem Sinne genommen werden (gegen de W., der übersetzt: an euch gelangt, euch mitgetheilt). Sachlich verwandt ist Jud. 3 (ἡ ἅπαξ παραδοϑ. τοῖς ἁγίοις πίστις); vgl. auch 1 Petr. 1, 12. 25; 5, 12.

V. 13. 14. „Ich achte es aber für Pflicht, so lange ich noch in dieser Hütte bin, euch durch Erinnerung zu wecken, da ich weiß, daß bald die Ablegung meiner Hülle erfolgt, wie mir auch unser Herr Jesus Christus offenbart hat.“

Δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι = ich achte es aber für recht, vgl. zu

διχ. Phil. 1, 7; Eph. 6, 1; Apg. 4, 19; hier ist offenbar das der Anforderung der Umstände an sein officium apostolicum (Gerh.) Entsprechende und so dem Willen Gottes Gemäße gemeint. Aehnl. Stellen aus Jos. b. de Wette. So tritt zu dem bleibenden inneren Motiv noch eine Verpflichtung von außen, welche rechtfertigt, daß der Verf., trotz dem, daß er wissende und befestigte Leser vor sich hat, seine Erinnerung an sie ergehen läßt. Diese Verpflichtung liegt für ihn in der Kürze der ihm noch für sein apostolisches Wirken gegönnten Frist. Ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τ. τ. σκην. vgl. zu ἐφ' ὅσον = so lange als, Win. 363, zu σκήνωμα als Bezeichnung des Leibes in seiner Hinfälligkeit 2 Kor. 5, 1. 4; Weish. 9, 15, hier ähnlich wie 2 Kor. 5, 1 im Gegensatze des Zeitlichen zu dem Ewigen, des Vergänglichen zu dem Bleibenden vgl. V. 11. Sachlich verwandt sind 1 Petr. 1, 1. 17; 2, 11. Nimirum sic est perfectis Dei famulis carnis retinacula exuere, sicut viatoribus confecto itinere domum propriam pro habitatione tabernaculi adire. Solam namque patriam norunt in coelis (Beda). Διεγείρειν ὑμ. ἐν ὑπομν. nähere Bestimmung des ὑπομιμν. V. 12 (vgl. oben); es ist ein Erinnern, durch das er sie zu einer fruchtbaren Bethätigung ihres Wissens V. 12 erwecken will. Das Zeitwort διεγ. vom Erwecken aus dem Schlafe Mt. 1, 24; Mc. 4, 38 fg. u. a.; bildlich wie hier nur noch 3, 1.

V. 14. Εἰδὼς ὅτι τλ. gibt dem vorangehenden Gedanken seine Begründung und nähere Bestimmung. Er weiß, daß dieses ἐφ' ὅσον für ihn nur eine noch kurzgemessene Frist ist, die es gilt auszukaufen. Ὅτι ταχινή τλ. Es ist zu beachten, daß Petrus sein Wissen nicht unmittelbar aus einer ihm vom Herrn gewordenen Offenbarung ableitet, sondern nur bestätigend (καθὼς καί) auf eine solche hinweist. Das wäre nicht wohl denkbar, wenn ihm eine besondere Offenbarung des Inhalts, daß sein Abscheiden jetzt nahe bevorstehe, zu Theil geworden wäre (so Est., Gerh., Ullm. a. a. O. S. 23, Windischmann p. 22 fg., Olsh. Opp. theol. p. 72 sq.; wofür man sich auf Hegesipp. de exc. Ieorosol. III. 2, Ambros. ep. 33, vgl. de W. beruft, vgl. Apg. 22, 17; 23, 11; 27, 23 fg.). Dagegen stimmt Joh. 21, 18 fg., wo es ausdrücklich heißt: ὅταν δὲ γηράσῃς ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου τλ. ganz gut zu dieser Art der Anführung. Denn zwar nicht direct besagt

nahe Offenbarung, was er hier als Inhalt seines Wissens be-
zeichnet; aber sie war dem Inhalt seines Wissens, [illegible]
daß er im höheren Alter diesen Tod [illegible] [illegible], zu
Bestätigung. Sein Wissen selbst aber, wenn es unabhängig von
dieser Offenbarung ist, ist eine derselben Art wie das Wissen
des Apostels Paulus 2 Tim. 4, 6; Phil. 1, 23; Apg. 20, 25,
ein durch die Erwägung der Umstände vermitteltes. Ταχινή über-
setzen [illegible], Huth. wegen [illegible] 21 = repentina; aber ge-
[illegible] [illegible] plötzlich solle nicht [illegible] vgl. Brückn. gegen
Huth.; bei unserer Auffassung ist es das einzig Natürliche, ταχ.
in der Bedeutung „baldig" zu nehmen, wie die meisten Ausleger
thun. Ἀπόθεσις [illegible] Uebergang von dem [illegible] der Hütte
in den des Kleides (Apg. 7, 58), wie 2 Kor. 5, 1 fg. Der
Ausdruck ἀπόθεσις nur hier u. 1 Petr. 3, 21 (vgl. 2, 1); zu
δηλόω 1 Petr. 1, 11.

V. 15. „Ich will aber auch Fleiß thun, daß ihr jederzeit nach meinem Abschiede deßen gedenken könnet."

Der Verf. nennt hier noch einen dritten Gesichtspunkt, der sein anscheinend überflüssiges (V. 12) Ermahnungsschreiben rechtfertigen soll: es ist sein Wunsch und Streben, den Lesern ein schriftliches Denkmal solcher Mahnung zu hinterlassen, was er dann mit der Gewißheit des apostolischen und prophetischen Wortes einerseits, mit den Gefahren der Zukunft andererseits begründet. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt sein Schreiben die Bedeutung eines testamentarischen Vermächtnisses (vim testamenti Calv.) für seine Leser, das ihre Pietät in Anspruch nimmt. Anders freilich diejenigen Ausleger, welche hier nicht blos einen neuen Gesichtspunkt für das gegenwärtige Schreiben, sondern noch etwas Neues nach diesem Briefe zu Geschehendes verheißen finden (vgl. Huth., Brückn.). Die Einen denken dabei an die Abfassung des Evangeliums Marci (so Michaelis, Pott, Ullm., Schwegler, wogegen, wie schon de W. bemerkt, das τούτων streitet, das hier wie V. 12 zu nehmen ist); Andere, indem sie die gleiche Beziehung des τούτων festhalten, an Abschriften seiner Briefe (!) oder an einen dritten und vierten Brief, den er noch hinterlassen wolle (de W.), oder an die von ihm beabsichtigte Anstellung treuer Lehrer (Huth.). Aber so wenig als das Fut. μελλήσω V. 12 in concreto an etwas Anderes zu denken nöthigt, als an den eben

begonnenen Brief, so wenig das σπουδάσω δὲ καὶ V. 15. Was ihm die Wichtigkeit der Sache an sich zu einem bleibenden (ἀεί) Anliegen, die Nähe seines Abscheidens (ἐφ' ὅσον τλ.) gerade jetzt zur Pflicht macht, das macht ihm die Art der kommenden Zeiten auch zu seiner angelegentlichen Sorge für die Zeit nach seinem Abscheiden (μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον). Der Ausdruck V. 12—15 ist (vgl. oben zu V. 12) so allgemein gehalten, daß er dem Gedanken Raum läßt, die Sorge des Verf. um seine Leser werde sich auch noch anderweitig bethätigen, wenn ihm dazu Frist gegönnt ist; aber zunächst ist an nichts Anderes als eben an den angefangenen Brief zu denken, mit dem er diese Fürsorge bethätigt und diesen Zweck in Wahrheit erreicht. So mit Recht Gerh., Hornej., Beng., die meisten älteren Ausleger, auch Dietl., nur daß der Verf. nicht sagt, warum er es nicht bei dem ersten Briefe belassen wolle, sondern, warum er den ersten und nun auch diesen Brief schreibe (3, 1). —

Σπουδάσω δὲ καὶ (über dies Fut. statt des gewöhnlichen σπουδάσομαι Win. S. 82). Δὲ καί, wie entschieden zu lesen ist (vgl. Tischd.), gehört zusammen und stellt das V. 15 genannte Motiv als ein weiteres dem V. 13 genannten an die Seite. Wollte man καί blos zu ἑκάστοτε ziehen, das jedenfalls mit ἔχειν zu verbinden ist (de W., Huth. gegen Dietl.), so würde V. 15 sich an V. 13 erklärend anschließen (vgl. de W.). Aber dem Verf. ist es um nachdrückliche Hervorhebung der einzelnen Motive zu thun; und gerade bei diesem letzten bleibt er stehen und gibt ihm nach der ganzen Anlage des Briefes, der ja ein Warnungsschreiben sein soll, das Hauptgewicht. Ἔξοδος dem εἴσοδος V. 11 entsprechend vgl. Luk. 9, 31; Weish. 7, 6; so auch bei Philo s. Lösn., bei Joseph. s. Krebs und Profanschriftstellern s. Kühnöl, Pass. Τούτων de fide in Christum et studio bonorum operum Gerh. vgl. V. 12. Μνήμην ποιεῖσθαι nur hier, sonst μνείαν π. Röm. 1, 9 u. ö., hier offenbar nicht im Sinne mentionem facere, sondern = memorem esse. Vgl. Apg. 20, 29. Der Verf. weiß was bevorsteht; es ist eine Hindeutung auf Cap. II. III. Quod praestitit monumentum epistolarum ipsis relinquendo Gerh. Bonus pastor desiderat et quaerit salutem sui gregis non solum pro tempore suo, sed

etiam pro futuro. Et nostrum est ex eorum scriptis proficere perinde ac si palam essent ipsi nobis ante oculos (Lhr.).

Was das Verhältniß von V. 12—15 zu Jud. 3, 5 betrifft, so findet hier eine Berührung im Ausdrucke statt (vgl. zu dem ὑπομιμν. hier ὑπομνῆσαι Jud. 5, zu καίπερ εἰδ. das εἰδότας ὑμᾶς ἅπ. πάντα Jud. 5, zu παροῦσα ἀλήθεια das τῇ ἅπαξ παραδοθ. τοῖς ἁγίοις πίστει Jud. 3 und zu σπουδάσω das πᾶσαν σπουδ. ποιούμ. γράφειν Jud. 3), welche im Hinblick auf das Verhältniß von Cap. II. III zum Judasbriefe nicht für zufällig gelten kann. Doch ist diese Verwandtschaft mit einer so selbständigen Haltung des Contextes gepaart, daß nur „ein unwillkürliches Herüberwirken des Einen auf den Andern" angenommen, aber für die Priorität des Einen oder des Andern nichts gefolgert werden kann, wie auch Brückner urtheilt, auf dessen weitere Ausführung ich verweise.

V. 16—21. Die feste Gewißheit des apostolischen und des durch das apostolische bekräftigten prophetischen Zeugnisses von der Macht und Zukunft Jesu Christi, zunächst des apostolischen V. 16—18, als Voraussetzung dieser ermahnenden Fürsorge des Verfassers für seine Leser (12—15).

V. 16. „Denn nicht klug ersonnenen Fabeln folgend haben wir euch die Macht und Zukunft unseres Herrn Jesu Christi kundgethan, sondern als Anschauer seiner Herrlichkeit, die wir geworden sind."

Wenn man, wie de W., als Gegenstand der Rede von V. 12 an (τούτων V. 12. 15) die Zukunft Christi betrachtet, so legt der Verf. V. 16 fg. für die Wahrheit dieser Lehre seine Augenzeugschaft von der Verklärung Christi, welche das Pfand seiner Zukunft ist, ein. Nach der von uns vertretenen Auffassung des τούτων begründet und rechtfertigt er mit dieser Hinweisung auf die Gewißheit des ap. Zeugnisses von der Macht und Zukunft Christi die Angelegentlichkeit seines Ermahnens zu der V. 3—11 vorgehaltenen Glaubensbethätigung und insbesondere das σπουδάσω, von dem er zuletzt gesagt hat (vgl. Olsh. Opp. p. 22; Huth.). Diese Ermahnung (3—11) ruht ja eben auf der δύναμις Ἰ. Χριστοῦ als ihrem Grunde und hat die παρουσία desselben zum Ziele; und andererseits ist es gerade die δύναμις καὶ

παρουσία desselben, welche die drohende Verführung leugnet (Capp. II. III), und damit den Grund der Ermahnung umstürzt.

Οὐ γὰρ — ἐξακ. Was negirt werden soll, ist das ἐξακ. an sich und das σεσ. μυδ. ἐξακ. insbesondere; überhaupt nicht auf einem ἐξακολ., und namentlich nicht auf einem ἐξακ. σεσ. μύθοις ruht die ap. Botschaft, sondern sie ruht auf dem ἐποπτ. γεν. τῆς ἐκ. μεγαλ. in seinem doppelten Gegensatze zu der vorangegangenen Negation, wie V. 17 fg. weiter ausführt. Aehnlich im Ausdruck Jos. in prooem. Antt. §. 4 οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τλ. bei Krebs. Μύθος de narratione vel doctrina ficta (Wahl) 1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4. 4; Tit. 1, 14, im N. T. immer Bezeichnung der Lüge im Gegensatze zur Wahrheit. Hier noch ausdrücklich σεσοφισμένοι (dep. pass.) i. e. artificiose ad decipiendos homines excogitati; vgl. die sprachlichen Nachweisungen bei Gerh., Elsn., Krebs. 'Εξακολ. nur noch 2, 2. 15; wenn auch nicht im ἐξ (Beng.), so liegt doch im Zusammenhang der Stellen die notio erroris. Unter den Mythen versteht de W. fabelhafte Verheißungen und Weissagungen. Aber als Grundlage für die Botschaft von der Macht und Wiederkunft Christi und im Gegenhalt zu der als unumstößlich bezeichneten Thatsache der Verklärung müssen die Mythen vielmehr Bezeichnung eben dessen sein, worauf in Wahrheit diese Botschaft beruht, was eben die evang. Heilsgeschichte ist. Auf jene Gegner, die (vgl. 2, 3) nur πλαστοὶ λόγοι haben, blickt der Verf. hin. Im Sinne dieser Gegner sind die Thatsachen der evangelischen Heilsgeschichte nur klug ersonnene Fabeln, ob jüdischer oder heidnischer, kabbalistischer oder gnostischer Art (Dietl. denkt an die Emanation der Aeonen), ist eine gleichgültige Frage, da es sich nicht um den Inhalt der Mythen handelt. 'Εγνωρίσαμεν nach Bess. wäre an den ersten Brief zu denken (S. 464, vgl. auch Brückner). Dazu stimmt aber der Wechsel des Numerus nicht, auch weist ja der erste Brief wiederholt, 1, 12. 25 u. a., auf die ihm vorangegangene Verkündigung des Evangeliums unter den Lesern durch Andere hin, die er selbst nur bestätigen will (5, 12). Der Plural wie der Ausdruck ἐγνωρ. lassen nur an das ursprüngliche apostolische Zeugniß, zunächst an das des Petrus und seiner Mitapostel, welche Zeugen der Verklärung waren, denken. 'Υμῖν, nicht ohne scheinbaren

Grund hat man hier ein näheres Verhältniß des Verf. zu Lesern gefunden, als der erste Brief andeutet (vgl. de W.). so wenig als der Ap. hier sein eigenes Zeugniß und das be dern beiden Zeugen auf dem heiligen Berge im Unterschiede dem apostolischen überhaupt meint, so wenig meint er die des Briefes insbesondere mit ὑμῖν, er müßte denn sagen w daß ihnen das Evangelium gerade durch diese Zeugen der klärung zugekommen sei, was Niemand annehmen wird. J er sein Zeugniß mit dem apostolischen überhaupt zusammen kann er auch ὑμῖν sagen, sofern die Leser dieses Zeugnisses haftig geworden sind, ohne daß darum an eine persönliche L predigt des Petrus unter den Lesern zu denken ist. Es ha sich hier nicht um die Person, sondern um die Sache; und selbe Verfasser, der hier sich mit den übrigen Aposteln zusam faßt, meint gleich darauf V. 19 ohne nähere Andeutung sich die Leser. Τὴν τοῦ κ. ἡ. 'I. Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρου Ohne Grund hat man (z. B. Elsn.: efficax adventus, Be majestas praesentissima) ein Hendiadyoin angenommen, d Vorkommen im N. T. überhaupt nicht zu erweisen ist (A S. 555). Entspricht doch diese Doppelbezeichnung rückwärt vorwärts genau der Anlage des Schreibens. Rückwärts: die göttliche δύναμις, welche in Christo sich an ihnen erwi und darum die δύναμις Christi selbst V. 3. 4. 8. war der gangspunkt, der Eingang in sein ewiges Reich V. 11 der punkt der vorhergegangenen Ermahnung, und die Angelegentli eben dieser Ermahnung will der Verf. mit der Gewißheit ap. Zeugnisses von dieser δύναμις καὶ παρουσία motiviren. wärts: denn der Ap. legt ja Cap. II sein Zeugniß wider diese ein, welche in fleischlicher Ungebundenheit die Herrscherste Christi leugnen (V. 1. 10 u. a.), und Cap. III wider die, w der Verheißung seiner Wiederkunft spotten (V. 3 fg.). Di ναμις ist demnach die gegenwärtige Macht Christi des τοῦ κ ἡμῶν (Apg. 2, 36). „Daß er ein Herr sei und herrsche alle Dinge, und alle Kraft sein sei, und wer an ihn glaubt, er alle solche Kraft auch habe" (Luth.) Es ist die Macht Ch welche die Seinigen vermöge ihrer ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου 'I 1, 8 zu aller Erweisung ihres Glaubens und damit zur κοιν τῆς θείας φύσεως 1, 4 befähigt, und welche sich andererseit

dem Verderben ihrer Verächter 2, 1 fg. 10 fg. erweisen wird. Die παρουσία aber kann nach dem angegebenen Zusammenhange wie nach dem gesammten neutest. Sprachgebrauche (vgl. Gerh. p. 122) nicht die Erscheinung Christi im Fleische, sondern wie 3, 4. 12 nur die einstige Wiederkunft bedeuten (de W., Huth., Hofm., Harl. u. A.), wofür ja auch die Stellung hinter δύναμις, die Beziehung auf die Thatsache der Verklärung als eine Bürgschaft für diese παρουσία, endlich aber der Zusammenhang mit V. 19 spricht, dem zufolge die Thatsache der Verklärung die noch ausstehende Erfüllung der im prophetischen Worte des A. B. gegebenen Verheißungen verbürgt.

Ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. So wenig sind sie σεσοφ. μύθοις nachgefolgt, daß sie bereits innerhalb des Fleischeslebens ihres Herrn Zeugen einer Herrlichkeit desselben geworden sind, welche die Machtstellung, die er jetzt unsichtbar einnimmt und einst sichtbar in seiner Zukunft offenbaren wird, verbürgt und vorbildet. „Der Zweifel wird hier an seiner Wurzel angegriffen; denn der Zweifel an der Parusie kann folgerecht nur da sich halten, wo man die göttliche Macht und Herrlichkeit Christi nicht anerkennt“ (Harl.). Μεγαλ. = majestas, nur noch Luk. 9, 43; Apg. 19, 27, hier als sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, in der sich die sonst nur dem Auge des Glaubens erkennbare δόξα seiner Person (Joh. 1, 14) darstellt. Daß er aber bei μεγαλ. bereits an den Vorgang der Verklärung denkt, deutet der Ausdruck ἐπόπται γεν. an, der als Bezeichnung eines Erlebnisses, welches dem vertrautesten Kreis der Jünger vorbehalten blieb, an die ursprüngliche Bedeutung von ἐπόπτης = derjenige, welcher den höchsten Weihungsgrad in den Eleusinien erlangt hat, erinnert (vgl. Gerh., Elsn., Beng., de W., Huth.), und lehrt namentlich der Zusammenhang mit V. 17 fg. (vgl. das Folgende). Das Zeitwort ἐποπτεύω, jedoch im allgemeinen Sinne, nur noch 1 Petr. 2, 12; 3, 2.

V. 17. 18. „Denn da er empfing von Gott Vater Ehre und Herrlichkeit, als ihm diese Stimme von der hocherhabenen Herrlichkeit zugeführt wurde: Dies ist mein Sohn der geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe ... und diese Stimme, vom Himmel zugeführt, haben wir gehört, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge“.

V. 17 fg. dient einfach zur Erläuterung der vorhergegangenen Participialbestimmung ἐπόπται γεν. τ. ἐ. μ. Epopten seiner Majestät sind sie, sofern sie Zeugen seiner Verklärung und namentlich des ihm vom Himmel zugekommenen Zeugnisses sind. Demnach muß auch V. 18 den beabsichtigten Hauptgedanken enthalten; aber über der erläuternden Einschiebung von φωνῆς .... εὐδόκησα löst sich die angefangene Construction, und V. 17 wird zu einem selbständigen und V. 18 zu einem ihm coordinirten Hauptsatze, vgl. Win. S. 314: statt, wie er sagen wollte, ἡμᾶς εἶχε ταύτην τὴν φωνὴν ἀκούσαντας oder ähnlich (Fritzsche diss. in 2 Cor. II, 44).

Παρὰ ϑεοῦ πατρός correspondirend dem folgenden ὁ υἱός μου. Τιμὴν καὶ δόξαν übersetzen Win. und die neuesten Ausleger = Ehre und Preis Röm. 2, 7. 10, wogegen Horn., Gerh. δόξα von dem Lichtglanz des Leibes bei der Verklärung verstehen, in welchem die Jünger den Herrn erblicken (Luk. 9, 32). Allein schon die Verbindung mit τιμή — auch nach Gerh.: eximius ille honor, quo Christus a patre coelesti voce fuit affectus — läßt auf die analoge Bedeutung von δόξα schließen; sodann ist in den evang. Berichten (Mt. 17, 1—9; Mc. 9, 2—13; Luk. 9, 28—36) das Leuchten des Antlitzes und der Gewänder bestimmt von der nachherigen Beschattung durch die Lichtwolke und der Stimme aus ihr unterschieden, und die Verklärung nicht als ein Empfangenes, sondern als ein Hervorbrechen der in ihm verborgenen δόξα vorgestellt. Endlich läßt sich φωνῆς ἐνεχϑ. τλ. nicht als neues Moment der Erzählung neben λαβών, sondern nur als geschichtliche Erläuterung von diesem, wie auch V. 18 lehrt, fassen. Dem allen zufolge kann δόξα nicht den Lichtglanz des Leibes bedeuten. Ἐπόπται V. 16 geht freilich auch auf die Metamorphose, überhaupt auf den ganzen Vorgang; aber als der Hauptpunkt wird in der Erläuterung V. 17 fg. das Zeugniß des Vaters herausgehoben. — Φωνῆς τλ. die richtige grammatische Auffassung s. b. Win. S. 330: „als ihm von der hocherhabenen Majestät diese Stimme zugeführt wurde"; alle andern Deutungen, bemerkt Win., sind willkürlich. Der Dativ ist der der Richtung, anstreifend an den dat. comm. (Win. 192); und μεγαλοπ. δόξα nur hier (vgl. jedoch LXX zu Deut. 33, 26) ist allerdings Bezeichnung Gottes (Beng. sic appellatur

Deus ipse, vgl. de W., Huth.), aber in Beziehung auf die Manifestation seiner Gegenwart in der νεφέλη φωτεινή (Mt. 17, 5).

Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός wörtlich mit Mt. 17, 5; Mc. 9, 7 stimmend; dagegen statt εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα (ebenso Clem. Hom. III, 53) hat Mt. 17, 5 ἐν ᾧ εὐδόκησα, was bei Mc. und Luk. fehlt, wogegen die drei Evv. den Zusatz αὐτοῦ ἀκούετε haben, der hier fehlt. Hic est ille filius meus ille dilectus (Gerh.), der geliebte Sohn Gottes, außer dem es keinen gibt. Εἰς von der Richtung des Gemüths, der Gesinnung Win. S. 353; ebenda S. 249 über den Aorist: „mein Wohlgefallen entschied sich für ihn"; ἐγώ nachdrucksvolle Rückweisung auf die Person des Sprechenden, gibt das Gewicht seines Urtheils zu bedenken. In diesem ἐγώ ist das αὐτοῦ ἀκούετε der Evv. involvirt. Εὐδοκία in hoc filio recumbit, ut extra eum nemo ejus εὐδοκίας particeps fieri possit (Gerh.).

V. 18. Nachdem V. 17 zu einer unabhängigen Schilderung der μεγαλ. αὐτοῦ V. 16 geworden, bringt V. 18 die Erläuterung des Hauptpunktes: ἐπόπται γεν. Καὶ τ. τ. φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν — wir selbst als unmittelbare Zeugen des ihm unmittelbar von Gott gegebenen Zeugnisses als ἐπόπται, nicht als ἐξακολ., was durch σὺν αὐτῷ ὄντες τλ. noch weiter ausgeführt wird. Ταύτην weist auf den Inhalt der φωνή V. 17 zurück, aber die Bestimmung ἐνεχθ. .. ὑπὸ τῆς μεγ. δόξης V. 17 recapitulirt der Verf. des Nachdrucks wegen mit ἐξ οὐρ. ἐνεχθ., oder er hat vielmehr mit der Erläuterung φωνῆς τλ. V. 17 sich vorgegriffen. Σὺν αὐτῷ ὄντες nicht blos temporale, sondern causale Bestimmung zu ἡμ. ἠκούσαμεν (majoris confirmationis causa dicit Gerh.). Ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ — mons ex ipsa illa re sanctus (Beng. vgl. 2 Mos. 3, 5). Quocunque enim accedit Dominus, ut est fons omnis sanctitatis, praesentiae suae odore omnia sanctificat (Calv.). Gegen Mayerh. und de W., welche in dem Epitheton τῷ ἁγίῳ eine spätere wundergläubigere Ansicht des Vorgangs zu finden glauben, schon Brückn., Huth., Dietl.

V. 19—21 das gewisse prophetische Wort und sein Anspruch auf die Beachtung der Leser. *)

---

*) Eigene Abhandlungen über d. St. von J. J. Griesbach comm. de verbo proph. 2 Petr. 1, 16—21 (Opusc. II, 208 sqq. Comm. theol. a

An die Nachweisung der unumstößlichen Gewißheit des ap. Zeugnisses von Christi Macht und Wiederkunft, womit der Verf. seine über seinen Tod hinaus sich erstreckende Fürsorge begründet hat, knüpft er sofort die Hinweisung auf den Besitz des durch die von den Aposteln erlebte und bezeugte Erfüllung neu bestätigten prophetischen Wortes desselben Inhalts, das ihnen recht gebraucht das nöthige Licht in ihrer Dunkelheit darreicht, bis der volle Tag, der jede Leuchte unnöthig macht, für sie anbricht und mit seinem Lichte ihre Herzen erleuchtet. Also zweierlei ist es, worauf der Verf. den Glauben seiner Leser verweist: die apostolische Mahnung ruhend auf dem gewissen apost. Zeugniß von Christi Macht und Zukunft einerseits, und andrerseits das vorhandene prophetische Zeugniß dessen im A. B. Und wie hier faßt er beides 3, 1 fg. zusammen als die einheitliche Grundlage, auf welcher der Glaube beruht, bis er zum Schauen wird (1 Petr. 1, 8), womit 1 Petr. 1, 10—12 zu vgl.

V. 19. „Und wir haben als festeres das prophetische Wort, darauf ihr wohl thut zu achten als auf eine Leuchte, die scheint an einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche, und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen".

Καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τ. πρ. λ. Der Nexus des Gedankens liegt in dem βεβαιοτ. Die Gewißheit des ap. Zeugnisses führt ihn auf die Gewißheit des prophetischen. Ἔχομεν nicht wir, die Zeugen der Verklärung, wegen V. 16—18; denn diese Beschränkung hebt sich durch den Inhalt von 19 fg. von selbst auf, wo die Leser als Mitbesitzende vorausgesetzt, und sie wegen des Gebrauchs dieses Besitzes belobt werden. Der Ap. faßt sich also mit den Lesern zusammen (Gerh., Beng.). So bildet das Präs. ἔχομεν auch nicht einen Gegensatz zu ἠκούσαμεν V. 18, sondern bezeichnet im Unterschiede von dem ap. Zeugnisse, das auf Mittheilung der Einen ἐγνωρ. V. 16 und Annahme der Anderen ruht, den gemeinsamen, in der Schrift des A. B. vorliegenden Besitz. Unrichtig, weil dem Zusammenhange widerstrebend

Velthus. all. ed. VI. 419 sqq.). Knapp Prolusio in 2 Petr. 1, 19—21 (Scripta v. a. p. 1 sqq.). Steiger 1 Br. Petr. S. 115 fg. vgl. b. de W. Linden über Phil. 2, 12; Hebr. 5, 7; 2 Petr. 1, 19; St. u. Kr. 1860 IV, S. 750 fg.

ist es, ἔχομεν mit „halten" zu übersetzen (vgl. b. de W. und Dietl. gegen Dek.). Βεβαιότερον = als ein festeres (vgl. Win. 217 fg.). Wiefern? An sich ist, um der willkürlichen Deutungen ganz zu geschweigen (vgl. b. Huth. S. 281), zweierlei möglich, nämlich entweder das proph. Wort im Vergleich mit dem apost. (so Aug., Beda, Est., Calv., Steig., Huth., Olsh. u. A.), oder das proph. Wort, so wie der Ap. und seine Leser es haben, im Vergleich mit seiner eigenen Vergangenheit, da ihm die durch die bereits eingetretene Erfüllung in der Erscheinung und insbesondere der Verklärung Christi gewonnene Bestätigung noch mangelte, als βεβαιότερος zu verstehen (so im Wesentlichen schon Dek., Grot., Beng., Elsn., Rosenm., Knapp, Mor., de W., Dietl.). Die erstere Auffassung widerstreitet aber offenbar der Argumentation V. 16—18, wo ja eben der Verf. die unumstößliche Gewißheit des ap. Zeugnisses durch die Berufung auf einen Vorgang begründet hat, dessen Augen- und Ohrenzeuge er war, und wobei unmittelbar vom Himmel durch die Stimme des Vaters der Sohn ein Zeugniß seiner Herrlichkeit empfing. Dies Zeugniß aus dem Munde Gottes, daß Jesus der geliebte Sohn Gottes ist, verbunden mit dem Wunder seiner Verklärung, muß dem Ap. ein vollgültiger Beweis für die Wahrheit des Zeugnisses von der δύναμις καὶ παρουσία des Erhöhten sein. Warum hätte er sich sonst gerade an diese Thatsache gehalten, da ihm Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgießung des h. Geistes nicht minder zu Gebote standen? Und stammt denn nicht das ap. Zeugniß von der Kraft und Wiederkunft des Herrn eben aus dem Munde dessen, der durch Gottes Mund bei der Verklärung für den geliebten Sohn Gottes erklärt worden war (Hebr. 2, 3)? Freilich auf Christi eigenes Zeugniß kann er sich, dem Unglauben gegenüber, dem die evangelische Heilsgeschichte σεσοφ. μῦθοι sind V. 16, nicht berufen, sondern er beruft sich auf eine Thatsache, welche den Glauben an seine Person selbst begründet. Aber die Gewißheit jener Einen Begebenheit mußte ihm eine Verbürgung der ganzen Heilsgeschichte, somit auch der Worte des Herrn über sich selbst sein. Man hat demnach kein Recht, die Thatsache der Verklärung zu isoliren und etwa (vgl. Huth.) zu sagen: dieselbe bestätige nur mittelbar seine dereinstige Wiederkunft in Herrlichkeit, während das prophetische Wort unmittelbar auf sie hinweist. Die Apostel

haben sich ja bei ihrem Zeugniß nicht mit solcher Schlußfolg
beholfen und brauchten es auch nicht. Auch ist es willkürlich
προφ. λόγος dem Inhalte nach auf die Parusie zu beschr
und was die Hauptsache ist, worauf schon Beng. hinweist
dicit clariorem, sed firmiorem. Fester wird es durch den G
auf dem es ruht. In dieser Beziehung nimmt aber, wi
gesehen, der Verf. auf Grund des Vorgangs auf dem h.
die vollste Sicherheit in Anspruch, und kann also unmögli
fort von einem andern verlässigeren Worte reden. Wir
also mit Beng.: non est firmior ὁ πρ. λόγ. apostolico
in se neque respectu eorum, ad quos scribit. Per se
per firmus erat ... firmior autem factus est non
apud apostolos, sed apud auditores, quibus demonstr
apostoli complementum in J. Christo factum et inde
futurum inferebant vgl. Röm. 15, 8. Die Einwendungen
diese Auslegung, daß man ein νῦν oder ἐκ τούτου vermisse
daß der darin liegende Gedanke nicht festgehalten oder ent
werde, hat de W., der sie erhoben, gleich selbst mit Recht
fallen lassen. Im ἔχομεν selbst, gegenüber den vorangegan
Präteritis, liegt das νῦν, nämlich im Gegensatze zu dem ἐ
σαμεν ὑμῖν V. 16 und als Folge des ἠκούσαμεν V. 18
auch Brückn.). Die andere Einwendung aber, sowie di
Huth. hinzugefügte, daß, wenn das Verklärungszeugniß
stand (?) als das prophetische, der Verf. vielmehr zur B
gung jenes statt dieses hätte auffordern müssen, verkennt de
sammenhang. Denn auf die unantastbare Gewähr des ap.
nisses hat sich ja eben der Verf. zur Rechtfertigung seines Erma
berufen V. 15 fg. Er verfährt also ganz dem Zusamme
gemäß, wenn er an die Hinweisung auf das zu neuer Ge
erhobene prophetische Zeugniß die Ermahnung zu sorgf
Beachtung desselben anschließt, vgl. 3, 1 fg.

Unter dem προφ. λόγος selbst ist nicht neutestamentlich
dern die alttestamentliche Weissagung in ihrer Einheit u
ein vorliegendes (ἔχομεν) Ganze zu verstehen. (Omnium
phetarum sermones unum sermonem sibi undequaque
stantem faciunt Act. 10, 43 Beng.) So konnte nur die
Prophetie bezeichnet werden. Ferner ist der Inhalt dieses
λόγ. durch den Zusammenhang mit V. 16 als Weissagun

Christi Macht und Wiederkunft bestimmt. Wie sollte es da eine neutestamentliche Weissagung im Unterschiede von dem apost. Zeugnisse desselben Inhalts V. 16 geben? Und jeden Zweifel entfernt V. 20 fg. πᾶσα προφ. γραφῆς, dann 2, 1 fg. und endlich 3, 2, wo der Verf. auf die vorliegende Stelle zurückblickt (vgl. de W., Huth.).

Ὧι καλῶς ποιεῖτε προςέχοντες. Ueber den Gedankengang s. das eben Bemerkte; über die Participialconstruction statt des lat. oder deutschen Infinitivs Win. S. 308 fg. = ihr thut wohl, darauf zu achten. Die Anerkennung ihres Verhaltens ist zugleich Ermahnung, in demselben fortzufahren (ad ulteriora invitat Beng.). Προςέχ. sc. τὸν νοῦν 1 Tim. 4, 1 a. Win. 523 = advertere, attendere, wird durch das folgende Bild in dieser allgemeinen Bedeutung gerechtfertigt (vgl. de W.) und durch dasselbe zugleich die Weise des προςεχ. als ein angelegentliches, sorgfältiges, ja ängstlich treues Aufmerken bestimmt. Ὡς λύχνῳ φ. ἐν. αὐχμ. τόπῳ als die Vorstellung der Leser, von der sie sich bei ihrem προςεχ. bestimmen lassen und immer mehr lassen sollen. Λύχνος vgl. Ps. 119, 105 lucerna accensa, quae a Deo, qui est αὐτόφως, originem trahit (Gerh.). Der Zusatz φαίνοντι ἐν αὐχμ. τόπῳ explicirt nur, was schon in dem Bilde des λύχνος liegt, dessen man ja nur als eines Ersatzes für das volle Licht des Tages bedarf. Das prophetische Wort „in seiner Eigenschaft als Leuchte am dunkeln Ort“ (Brückn.) ist der Grund ihres προςεχ., um dessen willen sie belobt werden. Ἐν αὐχμ. τόπῳ zu üb. „in einem dunkeln Ort“. Zwar ist diese Bedeutung von αὐχμηρός eigtl. trocken, dürr, schmutzig, nicht sicher zu erweisen vgl. Kypke; aber sie ist hier durch die Concinnität des Bildes gefordert und liegt der eigentlichen Bedeutung nahe; während der Vergleich mit der Wüste (piis ad Canaanem coel. per desertum migrantibus verbum Domini est λύχνος Kypke) erst durch die Voraussetzung einer nächtlichen Wüstenreise motivirt wird oder die Hinzunahme des von der Wolken- und Feuersäule geleiteten Zuges des Volks Israel, wozu jedoch λύχνος wenig stimmen will. Ist das vorhin Bemerkte richtig, daß das proph. Wort in seiner Eigenschaft als Leuchte gemeint ist, so kann αὐχμ. τόπος nicht irgend einen individuellen Zustand der Leser, eine niedrigere Stufe der christlichen Erkenntniß u. dergl. (so namentlich

Huth.) bezeichnen, wie man wegen des folgenden ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν annehmen zu müssen geglaubt hat. Eines λύχνος bedarf es ja überhaupt nur ἐν αὐχμ. τόπῳ; zudem fehlt jede Beziehung auf die Leser; und wie unpassend die Leser zugleich als die Achtsamen belobt und als der dunkle Ort, in welchem das proph. Wort leuchtet, vorgestellt würden, darauf hat Brückn. schon hingewiesen. Und achten die Leser, die doch als ἰσότιμ. ἡμῖν πίστιν λαχόντες 1, 1, als vollkommen zu einem christlichen Leben Ausgerüstete 1, 2 fg., als εἰδότες καὶ ἐστηριγμένοι ἐν τ. π. ἀλ. 1, 12 bezeichnet werden, mit gebührender Sorgfalt auf das proph. Wort, wie sollte ihr innerer Zustand mit einem αὐχμ. τόπος verglichen werden, für welchen der Tag des Lichts erst anbrechen soll? Wie sollte überhaupt von dem προφ. λόγος in seiner geschlossenen Einheit gesagt werden: er leuchte in den Herzen der Leser — und noch dazu in den unerleuchteten? Wie sollten sie an den in ihren Herzen leuchtenden und sie doch nicht erleuchtenden λόγος προφ. gewiesen werden? Auch ist der Gegensatz eines auf äußern Zeugnissen und eines auf innerer Geistesoffenbarung beruhenden Glaubens nicht schriftgemäß und dem Contexte der Stelle, in welcher der Verf. die Gewißheit des ap. und proph. Wortes den Lesern anpreist, widersprechend, und diesem Gegensatze selbst ist es nicht angemessen, wenn von dem „äußern" Zeugnisse des proph. Wortes gesagt ist, daß es in dem Herzen leuchte; endlich müßte es dann als Aufgabe des christlichen Lebens betrachtet werden, dahin zu gelangen, das λύχνος des proph. Wortes entrathen zu können, da nicht blos die Partikel ἕως, sondern der ganze mit ἕως angeknüpfte Gedanke selbst dies in sich hält, daß es dann des λύχνος ἐν αὐχμ. τόπῳ nicht mehr bedarf. Denn der Tag ist eben Gegensatz der Nacht und nur die Nacht bedarf eines λύχνος. Nun handelt es sich aber um den προφ. λόγος in Beziehung auf die Nacht und die Zukunft des Herrn, also gerade in der Beziehung, in welcher er für das diesseitige Leben nie überflüssig wird, sondern um so ernstere Beachtung fordert, je mehr die Zeit dem Ende entgegenrückt. Ich halte demnach die Beziehung des αὐχμ. τόπος auf den innern Zustand der Leser, aber auch überhaupt die Deutung der Stelle von einer zwiefachen Stufe des innern Lebens für verfehlt. Denn wie man auch den τόπος αὐχμ. fassen mag, so bleibt doch immer

der Gegensatz von Nacht und Tag, der innerhalb des christlichen Lebens bei allem Fortschritt der Erkenntniß keinen Raum hat (vgl. 1 Thess. 5, 5), und bleibt das Bedenken, daß auch die volle evangelische Erkenntniß die Leuchte des prophetischen Wortes nicht überflüssig macht; der anbrechende Tag aber macht die Leuchte der Nacht überflüssig (non tollit, sed vincit Beng.). — Steht nun weiter grammatisch fest, daß ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν α. τ. in seiner Verbindung mit dem καλῶς ποιεῖτε προσεχ. als einem gegenwärtigen Thun der Leser gleichfalls nur von dem λύχνος des proph. Wortes in seiner Gegenwart gesagt sein, und ἕως οὗ (vgl. Win. 265 fg. über ἕως οὗ) nur eine auf diese Gegenwart folgende, sowie noch ausstehende Zukunft meinen kann, so geht es auch nicht an, hier den Gegensatz der vorchristlichen Zeit zu finden, demnach die Zeit des A. B. mit dem τόπ. αὐχμ., die des N. mit der ἡμέρα verglichen würde. So namentlich Beng. und wesentlich auch de W., nur daß er die vorchristliche Zeit für diejenigen noch fortdauern läßt, die noch nicht den Glauben haben, zu denen die Leser gehören sollen, aber offenbar nach dem schon Bemerkten (vgl. auch Brückn.) nicht gehören. Somit bleibt nur übrig, als Ziel- und Vollendungspunkt des προσέχειν die Wiederkunft zu verstehen, demnach das προσέχ. für die gegenwärtige Weltzeit bis zu ihrem Ablauf statthat. Dann aber ist αὐχμ. τόπος nicht die außerchristliche, ungläubige Welt (Brückn.), denn wo aber leuchtet der προφ. λόγος gerade in ihr, oder können die Leser, welche als Inhaber desselben vorher bezeichnet sind, mit ihrer Achtsamkeit an die außerchristliche Welt gewiesen werden, noch hat dieser Zusatz ein in den Gedankengang eingreifendes Moment, wie Br. selbst zugesteht. Dieses hat der Zusatz nur dann, wenn der αὐχμ. τόπος die Welt schlechthin in ihrer dermaligen Beschaffenheit ist, in welcher die ἐπιθυμία φθορᾶς 1, 4 herrscht, in der die Lüge sich zu immer neuem Kampf wider die Wahrheit erhebt 2, 1; 3, 3, in der die Gerechten von der Ungerechtigkeit der Gottlosen leiden 2, 9, in welcher darum der Christ sich sehnet nach der Ankunft des Tages, der einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt, in welcher Gerechtigkeit wohnet 3, 12 fg. Ihr gehört der Christ nicht mehr innerlich an um seines Glaubens willen 1, 1. 4; aber er lebt in ihr und achtet darum auf das Licht des proph. Wortes, das ihm, zumal als

Huth.) bezeichnen, wie man wegen des folgenden ἐν ταῖς καρ-
δίαις ὑμῶν annehmen zu müssen geglaubt hat. Eines λύχνος be-
darf es ja überhaupt nur ἐν αὐχμ. τόπῳ; zudem fehlt jede Be-
ziehung auf die Leser; und wie unpassend die Leser zugleich als
die Achtsamen belobt und als der dunkle Ort, in welchem das
proph. Wort leuchtet, vorgestellt würden, darauf hat Brückn.
schon hingewiesen. Und achten die Leser, die doch als ἰσότιμ.
ἡμῖν πίστιν λαχόντες 1, 1, als vollkommen zu einem christlichen
Leben Ausgerüstete 1, 2 fg., als εἰδότες καὶ ἐστηριγμένοι ἐν
τ. π. ἀλ. 1, 12 bezeichnet werden, mit gebührender Sorgfalt auf
das proph. Wort, wie sollte ihr innerer Zustand mit einem αὐχμ.
τόπος verglichen werden, für welchen der Tag des Lichts erst an-
brechen soll? Wie sollte überhaupt von dem προφ. λόγος in seiner
geschlossenen Einheit gesagt werden: er leuchte in den Herzen der
Leser — und noch dazu in den unerleuchteten? Wie sollten sie
an den in ihren Herzen leuchtenden und sie doch nicht erleuchten-
den λόγος προφ. gewiesen werden? Auch ist der Gegensatz eines
auf äußern Zeugnissen und eines auf innerer Geistesoffenbarung
beruhenden Glaubens nicht schriftgemäß und dem Context der
Stelle, in welcher der Verf. die Gewißheit des ap. und proph.
Wortes den Lesern anpreist, widersprechend, und diesem Gegen-
satze selbst ist es nicht angemessen, wenn von dem „äußern“
Zeugnisse des proph. Wortes gesagt ist, daß es in dem Herzen
leuchte; endlich müßte es dann als Aufgabe des christlichen Lebens
betrachtet werden, dahin zu gelangen, das λύχνος des proph.
Wortes entrathen zu können, da nicht blos die Partikel ἕως, son-
dern der ganze mit ἕως angeknüpfte Gedanke selbst dies in sich
hält, daß es dann des λύχνος ἐν αὐχμ. τόπῳ nicht mehr bedarf.
Denn der Tag ist eben Gegensatz der Nacht und nur die Nacht
bedarf eines λύχνος. Nun handelt es sich aber um den προφ.
λόγος in Beziehung auf die Nacht und die Zukunft des Herrn,
also gerade in der Beziehung, in welcher er für das diesseitige
Leben nie überflüssig wird, sondern um so ernstere Beachtung
fordert, je mehr die Zeit dem Ende entgegenrückt. Ich halte
demnach die Beziehung des αὐχμ. τόπος auf den innern Zu-
stand der Leser, aber auch überhaupt die Deutung der Stelle von
einer zwiefachen Stufe des innern Lebens für verfehlt. Denn
wie man auch den τόπος αὐχμ. fassen mag, so bleibt doch immer

der Gegensatz von Nacht und Tag, der innerhalb des christlichen Lebens bei allem Fortschritt der Erkenntniß keinen Raum hat (vgl. 1 Thess. 5, 5), und bleibt das Bedenken, daß auch die volle evangelische Erkenntniß die Leuchte des prophetischen Wortes nicht überflüssig macht; der anbrechende Tag aber macht die Leuchte der Nacht überflüssig (non tollit, sed vincit Beng.). — Steht nun weiter grammatisch fest, daß ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν α. τ. in seiner Verbindung mit dem καλῶς ποιεῖτε προςεχ. als einem gegenwärtigen Thun der Leser gleichfalls nur von dem λύχνος des proph. Wortes in seiner Gegenwart gesagt sein, und ἕως οὗ (vgl. Win. 265 fg. über ἕως οὗ) nur eine auf diese Gegenwart folgende, somit noch ausstehende Zukunft meinen kann, so geht es auch nicht an, hier den Gegensatz der vorchristlichen Zeit zu finden, demnach die Zeit des A. B. mit dem τόπ. αὐχμ., die des N. mit der ἡμέρα verglichen würde. So namentlich Beng. und wesentlich auch de W., nur daß er die vorchristliche Zeit für diejenigen noch fortdauern läßt, die noch nicht den Glauben haben, zu denen die Leser gehören sollen, aber offenbar nach dem schon Bemerkten (vgl. auch Brückn.) nicht gehören. Somit bleibt nur übrig, als Ziel- und Vollendungspunkt des προςέχειν die Wiederkunft zu verstehen, demnach das προςέχ. für die gegenwärtige Weltzeit bis zu ihrem Ablauf statthat. Dann aber ist αὐχμ. τόπος nicht die außerchristliche, ungläubige Welt (Brückn.), denn weder leuchtet der προφ. λόγος gerade in ihr, oder können die Leser, welche als Inhaber desselben vorher bezeichnet sind, mit ihrer Achtsamkeit an die außerchristliche Welt gewiesen werden, noch hat dieser Zusatz ein in den Gedankengang eingreifendes Moment, wie Br. selbst zugesteht. Dieses hat der Zusatz nur dann, wenn der αὐχμ. τόπος die Welt schlechthin in ihrer dermaligen Beschaffenheit ist, in welcher die ἐπιθυμία φθορᾶς 1, 4 herrscht, in der die Lüge sich zu immer neuem Kampf wider die Wahrheit erhebt 2, 1; 3, 3, in der die Gerechten von der Ungerechtigkeit der Gottlosen leiden 2, 9, in welcher darum der Christ sich sehnet nach der Ankunft des Tages, der einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt, in welcher Gerechtigkeit wohnet 3, 12 fg. Ihr gehört der Christ nicht mehr innerlich an um seines Glaubens willen 1, 1. 4; aber er lebt in ihr und achtet darum auf das Licht des proph. Wortes, das ihm, zumal als

βεβαιότερος durch die neutest. Erfüllung, die Dunkelheit erhellt; vgl. Phil. 2, 15 fg. φωστῆρες ἐν κόσμῳ λόγον ζωῆς ἐπέχοντες. Die principielle Ueberwindung der Finsterniß durch das Licht des Evangeliums macht so wenig die Finsterniß des κόσμος zum Tage, daß dies vielmehr das Ziel aller Geschichte bleibt, ein Ziel, das erst durch die Wiederoffenbarung dessen, in dem das Licht ist erreicht wird. So schon Beda: αὐχμ. τόπος = hujus seculi nox — in comparatione impiorum dies sumus — sed si comparamur illi vitae, adhuc nox sumus et lucerna indigemus. Luth., wiewol er προφ. λόγος vom Evang. deutet: die Welt ein Reich der Finsterniß.

Ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ τλ. gehört nicht zu φαίνοντι: denn zu der Bezeichnung des Wortes in seiner Eigenschaft als Leuchte an einem dunkeln Ort paßt diese Zielbestimmung nicht; nicht sofern es leuchtet bis zu einer bestimmten Zeit, thun sie wohl, darauf zu achten, sondern sie thun wohl, darauf zu achten als auf eine Leuchte am dunkeln Ort so lange, bis der Tag anbricht. Diese Beziehung auf προςεχ. wird auch durch die Rückbeziehung auf die Leser ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν erwiesen. So auch die meisten Ausleger. Nach dem über αὐχμ. τόπ. Gesagten kann ἡμέρα nicht der helle Tag des Evangeliums im Gegensatz zur Zeit des A. B., nicht eine rein innerliche Entwicklungsstufe des christlichen Lebens hienieden sein (vgl. oben), sondern muß auf den Tag der Wiederkunft gehen. „Das Licht müssen wir so lange haben und daran hangen bis an den jüngsten Tag. Danach werden wir das Wort nicht mehr bedürfen, wie man das natürliche Licht auslöschet, wenn der Tag anbricht“ (Luth. vgl. Beſſ.) 1 Kor. 13, 12. Der Verf. fiele, wie oben schon angedeutet wurde, von seinem Bilde ganz ab, wenn er von der Leuchte der Nacht den Anbruch des Tages und den Aufgang des Morgensterns ausgehen ließe; vielmehr steht der anbrechende Tag mit seinem Morgenstern im Gegensatz zu der Zeit, da man der Leuchte bedarf. Gleichwol kann ἡμέρα nicht ausdrückliche Bezeichnung des Tags der Wiederkunft und φωςφόρος nicht Bezeichnung Christi sein. Denn 1) bedeutet ἡμέρα allein sonst nie den Tag der Zukunft, sondern immer ἐκείνη ἡ ἡμ. oder ἡ ἡμέρα (vgl. die Stellen bei Gerh.), und 2) steht ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν entgegen, das des Parallelismus wegen wol auch zu ἡμέρα διαυγ. gehört (so schon Gerh., de W.,

Huth. u. A.). Der Verf. beschreibt also mit ἕως οὗ κτλ. nicht den Tag der Zukunft an sich, sondern eine Wirkung an den Herzen der Leser, aber eine solche, welche nur von dem Tag der Wiederkunft herrühren kann. Der Tag, der in ihren Herzen anbricht, ist der Reflex des Tages seiner Wiederkunft unter ihnen, und der φωςφόρος, der in den Herzen aufgeht, der Reflex dessen, der als φωςφόρος sichtbar der Welt erscheint (Apok. 22, 16). Dann haben sie nicht mehr nöthig, auf jene Leuchte außer ihnen zu achten; in ihren eigenen Herzen ist der volle Tag angebrochen — ipsi fulgent quasi stellae in coelo et luciferi. Dan. 12, 3; Apoc. 2, 28 (Gerh.). Ἡμέρα dann Tag im Gegensatz zur Nacht des αὐχμ. τόπος. Διαυγ. eigtl. durchleuchten, vom anbrechenden Tage. Φωςφόρος Bezeichnung Christi (Apok. 22, 16), hier dem Bilde entsprechend der Morgenstern des inneren Tages. Man vgl. mit u. St. Apok. 2, 25—28 πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἥξω· καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου .... δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωινόν, wo ἀστ. πρωιν. jedenfalls nicht Christus selbst, sondern eine Gabe dessen, der selbst ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρος ὁ πρωινός, 22, 16, an den Einzelnen ist. Ebenso erinnert Apok. 22, 5 καὶ νὺξ οὐκ ἔσται καὶ οὐ χρεία λύχνου καὶ φωτὸς, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτιεῖ ἐπ' αὐτούς an u. St. — Wie sehr aber die hier vertretene Auffassung dem Context überhaupt entspricht, geht daraus hervor, daß ja eben der προφ. λόγ. V. 19 die δυν. καὶ παρουσία zum Inhalt hat, sodaß, wenn die Achtsamkeit darauf bis zu einem gewissen Zeitpunkt empfohlen wird, man im voraus keinen andern als eben den Zeitpunkt der Wiederkunft erwarten kann. Uebereinstimmend hiemit Brückn.: der Moment der Wiederkunft Jesu mit der vollen Erleuchtung zusammenfallend.

V. 20. 21. „Indem ihr dies vor Allem erkennet, daß alle Weissagung der Schrift eigener Auslegung nicht zustehet. Denn nicht durch menschlichen Willen ward Weissagung je gebracht, sondern getrieben vom heiligen Geiste haben aus Gott Menschen geredet."

So nach der von Tischd., Buttm. recipirten, von Brückner gebilligten Lesart ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι c. B. 66**. 68. 69. 137 syr. (p) cop. u. a.; wogegen Lachm. ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἄνθρ. c. A., Griesb., Scholz ἅγιοι θεοῦ ἄνθρ. c. G. J.

etc. Die erstgenannte Lesart empfiehlt sich als auffällig und dabei zugleich schärfer antithetisch (vgl. unten).

V. 20. Τοῦτο πρῶτον γιν. Non docet, sed commonefacit (Beng.); ganz ebenso 3, 3; Jak. 1, 3; Hebr. 10, 34. Πρῶτον vgl. Mt. 6, 33 = πρῶτον πάντων; 1 Tim. 2, 1. Diese Participialbestimmung will nicht eine Begründung (Beng.: quippe scitis) zu dem vorangegangenen καλ. ποιεῖτε προςεχ., auch nicht eine Modalbestimmung zu προςέχοντες (Brückn.: ihr werdet diese Achtsamkeit üben .. indem ihr erkennt), sondern will ebenso wie 3, 3 ein Erforderniß für das προςέχειν in Erinnerung bringen, ohne das es nicht wohlgethan wäre (so schon Beda, übereinstimmend Gerh.: ante omnia requiri, ut cognoscerent, Dietl. u. A.). Wir erwarten demnach etwas zu vernehmen, was für das προςέχειν von entscheidendem Belang ist.

Ὅτι πᾶσα προφ. γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται. Ueber die willkürlichen Emendationen des ἐπιλύσεως s. etwa Huth. zu d. St. Das kritisch gesicherte Wort ἐπίλυσις bedeutet Auflösung = Auslegung, Deutung. So ἐπιλύειν Mc. 4, 34 = פָּתַר LXX 1 Mos. 41, 12 vgl. mit Aquil. 1 Mos. 40, 8; so auch bei Philo vgl. Lösn. und die Nachweisungen bei L. Bos, Wetst. Οὐ γίνεται c. Gen. ähnlich wie εἶναί τινος = ist nicht Sache eigener Auslegung i. e. non tale est, quod proprie, propria vi, explicari possit, vgl. Win. S. 176 über den Genit. Zweierlei Auffassung findet statt, indem die προφητεία γραφῆς entweder als Resultat der ἐπίλυσις verstanden wird, wobei dann ἰδίας nothwendig auf die weissagenden Propheten gehen muß (so zuletzt Huth.), oder indem die προφ. γρ. als das fertige Object der ἐπίλυσις genommen wird, wobei dann ἰδίας entweder von den Propheten verstanden wird, welche nicht im Stande waren, ihre eigene Weissagung auszulegen, oder die προφ. selbst wie als Object, so auch als Subject der ἐπίλυσις (= keine Weissagung legt sich selbst aus) gefaßt und ἰδίας auf sie bezogen, oder ἰδίας von den Lesern gedeutet wird, denen für ihr προςέχειν in Erinnerung gebracht werden soll, daß die Weissagung nicht aus eigener Auslegung geschieht. Für verfehlt halte ich die erste Art der Auffassung, wobei πᾶσα προφ. γρ. als Resultat von der ἰδία ἐπιλ. abhängig gedacht wird. Dagegen spricht 1) die Subjectsbezeichnung, demnach die in der Schrift als fertig vorliegende gesammte Weissagung

des A. B. gemeint ist (quae exstat in scripturae corpore Beng.), und die B. 19 als Besitz der Leser bezeichnet ist. Da kann von einer ἐπίλυσις, durch die sie selbst erst wird, nicht die Rede sein, sondern nur von einer ἐπιλ., durch die sie geworden. Es könnte nicht heißen οὐ γίνεται, auch nicht οὐκ ἔστι, wie ja auch B. 21, wo von der Entstehung der Weissagung die Rede ist, der Aorist steht; 2) müßte es heißen: ἰδίας τῶν προφητῶν oder dergl., da vorher von den Propheten keine Rede ist; B. 21 οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου — allgemein — fortgefahren wird, während man, wenn ἰδίας auf die Propheten geht, eher das Bestimmtere erwartet; 3) hat ἐπιλύσεως kein Object, und der Ausdruck paßt zwar gut auf zu deutende Träume, aber nicht als Voraussetzung der Weissagung überhaupt; 4) erscheint die Fassung des Gedankens zu gesucht. Warum nicht ähnlich wie Philo: προφήτης ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται? Endlich 5) trägt dieser Gedanke für den Context B. 19 zu wenig aus, zumal ja das proph. Wort gleich zu Anfang als βεβαιότερος bezeichnet und neben das ap. gestellt ist.

So ist demnach die Auslegung vorzuziehen, welche die Prophetie als das gegebene Object der ἐπίλυσις faßt. Aber auch dann läßt sich ἰδίας nicht auf die weissagenden Propheten beziehen, wie z. B. de Wette will, dem zufolge der Verf. mit dem Gedanken, daß die Weissagung nicht Sache der eigenen Auslegung der Propheten ist, die Schwierigkeit der Auslegung entschuldigen und dem Unglauben 3, 3 oder Spott den Vorwand nehmen will. Erstlich befremdet auch hier das Präsens (vgl. B. 21), sodann wäre auch hier τῶν προφητῶν zu ἰδίας zu ergänzen, auch ist damit, daß die Weissagung nicht durch menschlichen Willen gebracht, sondern göttlicher Abkunft ist, nicht hinlänglich begründet, daß die vom Geiste getriebenen Propheten sie nicht auszulegen vermochten; ferner ist die Entschuldigung der Schwierigkeit der Auslegung durch B. 19 nicht motivirt, somit jene Zweckbestimmung eingetragen (vgl. Huth. und Brückn.), und überhaupt der ganze Gedanke als „Cautel für die Auslegung der Weissagungen" zu fremdartig. Andere haben daher πᾶσα προφ. γρ. selbst als Subject zu ἰδίας betrachtet = keine Weissagung legt sich selbst aus (so Werenfels, Mor., Dietl., der jedoch Fremdartiges einmischt, wogegen Huth. und Br. zu vgl., zuletzt namentlich Brückner).

Nach Brückn. wäre der Sinn: ihr werdet diese Achtsamkeit üben . . indem ihr erkennet, daß keine Weissagung eigener Auslegung ist, sondern diese nur von Gott erwartet werden darf; denn (V. 21) keine Prophetie ist Menschen-, sondern Gottes-Werk, folglich kann auch die Auslegung keine von selbst mit der Prophetie vorhandene, sondern nur eine von Gott gegebene sein; und diese von Gott her erwartete Auslegung soll nach V. 19 (ἕως οὗ κτλ.) einzig in der letzten Erfüllung der προφ. bei jener ἡμέρα, die Got allein bestimmt und kennt, bestehen. Allein der Verf. will doch offenbar mit τοῦτο πρῶτον γιν. einem naheliegenden und bedeut lichen Irrthum oder Misgriff seiner Leser in Ansehung ihre προσέχειν ἕως 2c. begegnen. Welcher Irrthum läge denn in de Annahme, daß die Weissagung der Schrift sich selbst auslegt wenn ἐπίλυσις im eigentlichen Sinne = interpretatio gefaßt wird Τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρία διὰ πίστεως τῆς ἐν Χ. Ἰησοῦ heißt es 1 Tim. 3, 16; und al gläubige Christen betrachtet ja der Verf. seine Leser und nenn den προφ. λογ. einen λύχν. φ. ἐν α. τ., auf den sie achten sollen setzt also die Selbstauslegung der Weissagung, ohne welche si kein λύχνος wäre, voraus und durfte das Vertrauen auf dies den Lesern am wenigsten rauben. Soll aber die ἐπίλυσις in de Erfüllung bestehen, was jedoch ἐπίλυσις an sich nicht bedeutet sondern durch den Context an die Hand gegeben sein müßte, s ist nicht abzusehen, was die Abwehr des Gedankens soll, daß di Weissagung nicht selbst die Erfüllung schaffe. Und wie stimmt z diesem Gegensatze zwischen der Weissagung an sich, die sich nich selbst auslegt oder erfüllt, der Gegensatz V. 21 zwischen Menschen und Gotteswerk, der mit jenem gar nichts zu schaffen hat? Wi soll auch damit, daß die Weissagung nicht Menschen-, sonder Gottes-Werk ist, begründet werden, daß ihre Erfüllung nicht m ihr gegeben, sondern von Gott zu erwarten ist? Soll man den annehmen, daß wenn sie Menschenwerk wäre, sie die Erfüllun in sich selbst hätte? —

So wird auch diese Auffassung von der Auslegung der Wei sagung durch sich selbst nicht zu halten sein, und es bleibt al die einzig mögliche nur die gewöhnliche von Beda, Erasm., Luth Gerh., Pott, Steig., Bess., Harl., Olsh. u. A. vertretene Auf fassung übrig, der zufolge ἰδίας auf die Leser geht und ihne

hinsichtlich ihres προςέχειν zu Gemüthe führt, daß die Weissagung nicht Sache der eigenen Auslegung ist. „Denket nicht, daß ihr die Schrift auslegen werdet durch eigene Vernunft und Klugheit. Petrus hat es verboten: du sollst nicht auslegen; der h. Geist soll es auslegen" (Luth.). Entgegen soll dieser Auffassung stehen, daß der positive Ausdruck des Gedankens fehlt, und man hier vielmehr eine Begründung des ᾧ καλ. π. προςέχ. erwartet (so Huth.), daß die Sentenz sich nicht so unmittelbar an V. 19 anschließt, daß die V. 21 vorangehende Negation, ferner die Benennung der Propheten als ἄνθρωποι, sowie die daselbst vorzuziehende kürzere Lesart zeige, daß dem Verf. die Ablehnung des Menschen-Werkes gegenüber dem Gottes-Werk im Allgemeinen die Hauptsache war. Allein wenn die obige Bem. über die Verbindung von τοῦτο πρ. γιν. mit dem Vorhergehenden richtig ist, so schließt sich V. 20 hier an V. 19 nicht weniger eng als 3, 3 an 3, 2. Es ist die unerläßliche conditio des προςέχειν, die hier eingeschärft wird. Bei dieser Verbindung gewinnt nun auch ἰδίας von selbst eine passende Beziehung auf die προςέχοντες und wird seinem Sinn nach durch den Gegensatz V. 21 θελήματι ἀνθρώπου — ὑπὸ πν. ἁ. φερ. und ἀπὸ θεοῦ dahin erläutert, daß es Auslegung aus eigenem Willen und Vermögen („aus eigenen Lichtmitteln der Kinder des dunkeln Orts" Beſſ.) bedeutet. Gerade der Gegensatz spricht für unsere Auffassung des ἰδίας. Der positive Ausdruck des Gedankens fehlt allerdings; aber er ergänzt sich auch unschwer aus V. 21, wo die positive Seite geflissentlich um so ausführlicher hervorgehoben wird. Was aber den Zusammenhang des Ganzen betrifft, so kann die Erinnerung an die Grundbedingung der rechten Achtsamkeit auf das proph. Wort kein unpassender Schluß eines Abschnittes sein, in welchem der Verf. seine Leser auf die festen Grundlagen ihres Glaubens verweist, um sie wider die kommenden Gefahren des Abfalls zu sichern; denn dazu geht er sofort 2, 1 über.

Zu V. 21 ist nach dem Gesagten nur wenig noch zu erinnern. Daß die Weissagung nicht aus eigener Auslegung geschieht, wird damit begründet, daß sie nicht durch menschlichen Willen gebracht ist, sondern den Grund ihres Entstehens in Gott und ihre Vermittlung in einem Thun des h. Geistes hat, der die Menschen, welche redeten, zu Organen seines Wirkens gebraucht hat.

Ab eo proficisci debet scripturae expositio, qui est ejus auctor principalis ... Unusquisque verborum est proprius et optimus interpres (Gerh.).

Wenn der Verf. mit der Negation οὐ γὰρ θελ. ἀνθρ. anhebt, so sieht man daraus deutlich, was er mit ἰδία ἐπίλυσις gemeint hat: ein menschliches, auf eigene Mittel vertrauendes Thun im Gegensatze zu einem von Gott aus befähigten. Der Dativ ist der des Mittels, Win. 196. Ἠνέχθη wie vorher V. 17. 18. Ἀνθρώπου allgemein im Gegensatz zu ἀπὸ θεοῦ. Zur Sache vgl. Jer. 23, 26 LXX: ἐν τῷ προφητεύειν αὐτοὺς τὰ θελήματα τὰς καρδίας αὐτῶν und 2 Petr. 3, 5, θέλοντας. Joh. 11, 51. Προφητεία ποτέ remoto aut propriori tempore; hinc prophetia sine art. ponitur (Beng.). Dies ποτέ dem πᾶσα V. 20 entsprechend. Ἀλλ' ὑπὸ πν. ἁγ. φερόμενοι respectu ἠνέχθη, pulcherrimum antitheton. Non ferebant, sed ferebantur (Beng.). Non quod menti alienati fuerint, sed quia nihil a se ipsis ausi fuerint (Calv.). Sein Antrieb ward ihres Willens Wille und Kraft; charakterisirt die Weise ihres λαλεῖν. Πνεύμ. ἁγ. ohne Art. nicht die Person als solche, sondern als Agens gegenüber dem eigenen, unheiligen Willen. Φερόμενοι, so vom Schiffe Apg. 27, 15. 17; ähnlich wie hier bei Joseph. κεκινημένοι vgl. das θεοφόρητοι u. a. der Profanskribenten b. de W., Wetst. Ἐλάλησαν wie Hebr. 1, 1 a. von göttlicher Offenbarungsrede; hoc quoque ad calamum spectat (Beng.). Ἀπὸ θεοῦ nennt neben der Weise der Vermittelung ὑπὸ πν. ἁ. φερ. den Ausgang dieses λαλεῖν als zweite Antithese gegen das ἰδίᾳ θελήμ. Ἄνθρωποι — durch Menschen ist sie allerdings gebracht, Menschen waren es, die geredet haben, aber ἀπὸ θεοῦ . . φερόμενοι ὑπὸ τλ. Es enthält das schlichte ἄνθρωποι die Anerkennung und Richtigstellung der in dem θελήματι ἀνθρώπου verkehrten Wahrheit (vgl. die Bem. über die Lesart zu Anfang).

§. 3. Forts. Die von Lügenlehrern drohende Gefahr.
(2, 1—22.)

Wir haben gesehen, wie der Verf. sein angelegentliches Ermahnen mit der Gewißheit des apost. Wortes begründet und daneben seine Leser auf das prophetische Wort als die andere nicht minder sichere Grundlage des Glaubens gewiesen und sie zur

vollen Achtsamkeit auf dasselbe vermahnt hat. Aber die Tendenz dieser Erörterung wird erst aus Cap. II vollkommen klar, wo er seinen Lesern die ihnen drohende Gefahr unsittlicher Verführung durch Lügenlehrer enthüllt, Angesichts deren die Bewahrung der apost. ἐντολή und die rechte Beachtung des proph. Wortes doppelt Noth thut (vgl. 3, 1 fg.); denn diese Irrlehrer leugnen in offener Auflehnung wider das ap. und proph. Zeugniß Christi Machtstellung und setzen an die Stelle der ap. Mahnung zur Erweisung des Glaubens in allen Tugenden ihr eigenes unsittliches Vorbild und ihre Predigt von der Ungebundenheit des Fleisches, welche sie mit dem Namen der Freiheit schmücken. Man erkennt, wie Cap. I als positiver Theil auf Cap. II angelegt ist, und wie genau Cap. II als Antithese entspricht, wie sich das bei der Betrachtung des Einzelnen noch weiter bestätigen wird. Die unheilvolle Wirksamkeit dieser Lügenlehrer und ihr unausbleibliches Gericht wird V. 1—9, ihre persönliche Verworfenheit und Lasterhaftigkeit V. 10—16 und ihre lügnerische Ostentation V. 17—22 geschildert.

V. 1—9. Schilderung der verderblichen Wirksamkeit dieser Lügenlehrer, deren Lehrthätigkeit „das bare Widerspiel der christlichen ist, nämlich ein Zerreißen der Gemeinde, eine Verleugnung des Herrn, eine Verführung zu Lasterleben, eine Handelschaft mit Selbsterdachtem" (Hofm.) und Erweisung des ihnen drohenden Gerichts an Beispielen des A. B., welche das gewisse Verderben der Gottlosen, wie die Rettung der Frommen vor Augen stellen.

V. 1. „Es waren aber auch Lügenpropheten unter dem Volke, wie auch unter euch Lügenlehrer sein werden, welche verderbliche Spaltungen nebeneinführen werden, indem sie sogar den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen und so über sich ein schnelles Verderben herbeiführen werden."

Ἐγένοντο καὶ ψευδοπρ. ἐν τ. λαῷ. Mit dieser historischen Bemerkung geht der Verf. von Cap. I zu Cap. II über. Man hat diesen Uebergang eine „ziemlich luftige Brücke" genannt (Ullm.), auf welcher der Verf. von den alten echten Propheten zu den neuen Irrlehrern kommt. Mag sein, daß ein gewandterer Schriftsteller einen markirteren Uebergang gewählt oder wenigstens ἐγένοντο — ψευδοπρ. nicht zum Haupt-, sondern Nebensatze gestaltet hätte; aber gegen den tiefangelegten, in der Sache selbst

begründeten Zusammenhang, der Cap. I und II verbindet, w
dies Bedenken leicht. Man darf nur nicht vergessen, daß
Begründung der Ermahnung (1, 3—11) den Verf. 1, 16 zu
auf die Gewißheit des apost. Zeugnisses, und diese 1, 19 auf
des proph. Zeugnisses, das seine Leser mit Treue beachten sol
geführt hat, so versteht man auch sofort, was der Verf. mit l
will, was er hier von den Lügenlehrern sagt. Diesem Zusamm
hange mit Cap. I entspricht nun auch die Haltung Cap. II,
fern hier keine Ermahnungen an die Leser eingeflochten werd
sondern eben die Cap. I bereits ausgesprochene Ermahnung
3—11 sammt der Hinweisung auf das apost. und proph. Zeug
von Christi Kraft und Zukunft als Voraussetzung behandelt w
während dagegen der Brief Judä V. 17 fg. zu directen Erm
nungen an die Leser sich wendet. Vgl. auch Olsh. Opp. p.
über diesen Uebergang. Daß übrigens hinter der schlichten A
merkung ἐγένοντο δὲ τλ. ein tieferer Sinn verborgen liegt, da
hat schon Luth. hingewiesen: „Immerdar ist es also gangen,
neben den rechtschaffenen Propheten und Gottes Wort falsche L
rer gewesen sind und wird auch also bleiben. Darum, weil
nun Gottes Wort habt, sollt ihr euch des versehen, daß ihr a
falsche Lehrer haben werdet.“ Wie Judas V. 4 mit οἱ πα
προγεγρ., räumt hier der Verf. den Anstoß in dem Auftreten
Lügenlehrern weg: es geschieht damit nur, was im Rückblick
die altt. Prophetie im voraus zu erwarten war (vgl. auch Cal

Ψευδοπροφῆται vgl. in gesch. Bez. 1 Kön. 22, 11; Jer.
1; Jes. 9, 14 fg.; Jer. 2, 8; 5, 31 u. a. An Bileam (V.
ist hier schon wegen ἐν τῷ λαῷ nicht zu denken; auch steht
Prophetie der Israels nicht als Pseudoprophetie entgegen.
Bedeutung von ψευδοπρ., gewöhnlich nach der Analogie von ψ
δάδελφος, ψευδόχριστος, ψευδαπόστολος und im Gegensatze
V. 21 ὑπὸ πν. ἁγ. φερ. = qui afflatum divinum mentitur
faßt, wird hier nach Analogie des ψευδολόγος 1 Tim. 4,
ψευδομάρτυρ Mt. 26, 60 in Rücksicht auf das parallele ψε
διδάσκαλοι (nur hier), = Lügenlehrer, der Lüge lehrt (
Huth., Brückn. gegen Dietl.) — einen Lügenpropheten, de
Prophetie Lüge ist, bezeichnen. Der Wechsel des Ausdrucks ψ
δοπρ. und ψευδοδιδ. ist nicht zufällig: nicht in einer Offenbar
von oben, sondern in der Autonomie des Fleisches sucht d

neue Irrlehre ihren Halt. In der entsprechenden St. des Judasbriefes heißt es τινες ἄνθρωποι — ἀσεβεῖς. Wie viel schärfer und bestimmter hier! Ἐν τῷ λαῷ ὡς καὶ ἐν ὑμῖν vgl. οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ 1 Petr. 2, 10. Ἔσονται vgl. Jud. 4: παρεισέδυσαν. In Ansehung des Fut. behauptet man (de W., Huth. u. a.), der Verf. widerspreche sich, da er im Folgenden V. 9 fg. die Irrlehrer als bereits aufgetretene bezeichne, und verrathe, wol verleitet durch die Darstellung des Judasbriefes, seinen nachapostolischen Standpunkt. Schon Brückn. (Einl. S. 123) hat mit Recht bemerkt, wie wenig sich die Annahme eines so weit greifenden Abirrens mit dem sonstigen Charakter des Briefes und der selbständigen Weise desselben gegenüber dem Judasbr. vertrage. Vor Allem aber ist zu sagen: man hat bei den Präsentien V. 10 so wenig wie bei ἀρνούμενοι — ἐπάγ. V. 1 οἷς οὐκ ἀργεῖ — οὐ νυστάζει V. 3 ein Recht, sich die ausdrücklichen Futt. ἔσονται, παρεισάξ., ἐξακολ. u. s. w. aus dem Sinne zu schlagen und dem Verf. zuzutrauen, daß er in einem Athem Gegenwart und Zukunft durcheinanderwerfe. Was der Verf. im Präsens von jenen Lügenlehrern V. 9 fg. sagt, beruht auf einem Uebergange von der Weissagung in die beschreibende Schilderung, ähnlich dem Falle, „wenn die griechischen Wahrsager mit dem Futur. beginnen, aber im Aorist fortfahren; Il. 4, 158 sqq.; Pind. Pyth. 4, 56; Isthm. 5, 51“ (Win. 244 Anm.); und dieser Uebergang schließt auch nicht aus, daß von dem Standpunkte der Schilderung aus die Folgen des als gegenwärtig geschilderten Verhaltens durch das Fut. V. 12 φθαρήσονται κομ., sowie die Voraussetzungen desselben durch den Aorist V. 15 καταλιπ. . . ἐπλανήθησαν bezeichnet werden (gegen Brückn. S. 123). Sprachlich ist gegen diesen Wechsel von Weissagung und Schilderung (so Stier) nichts einzuwenden, und demnach die Annahme unverwehrt, daß der Verf. wirklich von erst kommenden Irrlehrern rede, wobei dann zugegeben werden kann, daß sich die Keime dieser künftigen Erscheinung bereits regten, so wenig auch diese Bemerkung allein hinreichen würde, den Wechsel von Zukunft und Gegenwart zu erklären, da ja, was durch die Präsentia als ein Gegenwärtiges bezeichnet würde, nicht die Keime, sondern eben die vollendete Gestalt der Irrlehrer ist (vgl. Brückn. a. a. O. gegen Dietl.). Aber die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst, nämlich in der individuellen

Bestimmtheit und Schärfe dieser Vorhersagung, worin sie hi der doch geschichtlichen Zeichnung bei Jud. nicht nur nicht zu bleibt, sondern voransteht (vgl. ntl. 13—15. 18—22). Sei die geschilderten Verführer auf einer Stufe der Entwickelung, sie zur Zeit der Abfassung des Judasbriefes noch nicht err haben; und vereinigt sich zugleich alles Andere zu der Annah daß der Judasbrief der frühere sei, so ist kaum mehr zu glau daß der Verf. hier von einer an sich erst künftigen Erschei reden wolle. Nur für die Leser ist sie noch künftig, anderw aber bereits vorhanden und wirksam und dort bereits in d Weise bestritten, welche der Verf. zur Grundlage seiner eig Bestreitung machen kann. So erklärt sich, warum nur dasjen was der Verf. von dem Auftreten und der Wirksamkeit di Verführer innerhalb des Leserkreises sagt, im Futurum V. 1- dargestellt ist, während die Beschreibung ihres Wesens und übe sich gleichen Treibens präsentisch gehalten ist. Nicht also weis der Verf. in einer die Erfüllung des Judasbriefs an Ausführl keit überbietenden, der Analogie neutestamentlicher Weissag entbehrenden Weise von etwas rein Zukünftigem, sondern er (vgl. 3, 17) seine Leser zuvor verwarnen vor einer auch ih drohenden, anderweitig bereits hervorgetretenen Verführung. rend erscheint dabei nur das ὑμῖν V. 18; vgl. jedoch zu d.

Οἵτινες παρεισάξ. αἱρ. ἀπωλ. — ἀρνούμενοι gehört zusam und will die Bezeichnung ψευδοδ. rechtfertigen (quippe c Καί vor ἀγορ. ist demnach als Steigerung (vel, adeo) und weitere ἐπάγοντες als eine zu dem Ganzen οἵτινες — ἀρν. hi tretende Bestimmung zu fassen (Win. 314). Andere verbi καὶ mit ἐπάγοντες und fassen τὸν ἀγορ. . . . . ἀρν. als Zwisch satz: indem sie auch, den Herrn verleugnend, sich selbst sch Verderben zuziehen (Beng., Win. 5. A. S. 399 fg. A.). καὶ . . . ἀρν. ist offenbar eine passendere Erläuterung für παρεις. αἱρ. ἀπ. als für das folgende ἐπάγοντες τλ. Huth. καί als einfache Copula und das Part. ἐπάγοντες statt des v fin. gefaßt wissen: und welche, durch Verleugnung des He über sich selbst ꝛc. herbeiführen, indem er ohne Noth eine con variata annimmt und τὸν ἀγ . . ἀρν. ebenfalls als Nebenbest mung zu ἐπαγ. zieht. Παρεισάξ. entsprechend παρεισέδυσαν zu Jud. 4. Es sind verkappte Gegner der Wahrheit, die

äußerlich zur Gemeinde halten (V. 13) und diese Gemeinschaft für ihre Zwecke ausbeuten, indem sie unbefestigte Seelen mit dem Schein christlichen Wesens berücken (vgl. namentl. V. 18. 19). Für αἱρέσεις nimmt man wegen des vorangehenden ψευδοδ., des folgenden τὸν ἀγ. . . . ἀρνούμενοι und wegen des Ausdrucks παρεισάγειν, „da man Secten wohl stiften, nicht aber als schon bestehende einführen kann" (de W., Huth., auch Beng.), die sonst für das N. T. unerwiesene Bedeutung: Ketzereien in Anspruch. Aber wenn man καὶ τὸν ἀγ. . . ἀρν. in der angegebenen Weise mit παρεισαξ. verbindet, so ist damit der erklärenden Beziehung des οἵτινες τλ. zu ψευδοδ. genug gethan, auch wenn man unter αἱρ. Spaltungen versteht, und das Anzetteln derselben wird, zumal wenn dergleichen schon anderwärts sich findet (vgl. ἀποδιορ. Jud. 19), ein παρεισάγ. genannt sein können. Ἀπωλείας nicht Gen. der Eigenschaft = perditae, pessimae (Beng.), sondern: die zur ἀπώλεια führen, im Sinne des folgenden ἐπαγ. ἑ. ἀπωλ. V. 1, dann V. 3 und 3, 16 (Win. 169 fg.). Καὶ τὸν . . ἀρν. als Spitze des Irrthums und offener Widerspruch zu dem Inhalte des apost. (1, 16) und proph. Zeugnisses: sie leugnen dessen δύναμις, die Machtstellung desselben (vgl. zu Jud. 4) als des κύριος ἡμῶν 1, 8. 14. 16. Worauf diese Machtstellung beruht, und somit zugleich, wie schwer die Verschuldung dieser Irrlehrer ist, besagt ἀγοράσ. (exaggeratur hac ratione doctorum impietas Gerh.). Die Verführer sind durch diesen Vorwurf als abtrünnige Christen bezeichnet, vgl. 1, 9 und namentlich 2, 19 fg. Als Kaufpreis nennt 1 Petr. 1, 19 (vgl. Apok. 5, 9; Apg. 20, 28; 1 Kor. 6, 20; 7, 23) das τίμιον αἷμα Χριστοῦ; ebenso ist es hier gemeint. Schon dieser Ausdruck beweist, daß, wenngleich die Heilsthatsachen des Sterbens und Auferstehens Christi in diesem Briefe nicht, wie im ersten, ausdrücklich erwähnt werden (Huth. S. 247), dieselben doch als der selbstverständliche Grund der Heilsstellung Christi und aller Heilsgewißheit der Leser vorausgesetzt werden, vgl. 1, 1. Ἀρνούμενοι si non expressis verbis, tamen ipso facto, sagt Gerh., richtiger Beng.: doctrina et operibus, und zwar als ψευδοδ. durch ihre Doctrin. Aber zu enge Beng. nach 1 Joh. 4, 2 fg. negant illum vere venisse in carne, und zu weit Huth.: indem sie anders lehren und leben, als Christen geziemt; vielmehr eben als δεσπότης, der sie

erlöst hat, leugnen sie ihn. Indem sie das Leben in den Lüsten des Fleisches für die wahre Freiheit ausgeben 2, 19, bedürfen sie und begehren sie keines solchen δεσπότης, vgl. zu Jud. 4, 8 und unten 2, 10. 19 fg., ähnlich den Feinden des Kreuzes Christi, vor denen Phil. 3, 18 fg. gewarnt wird. 'Επάγοντες τλ. Diese Participialbestimmung zum Ganzen besagt, daß die ἀπώλεια, in welche diese Verführer Andere verlocken, an ihnen selbst vor Allem in Vollzug kommen wird. Homo infert sibi, Deus infert ut vindex v. 5 Beng. Ob ταχινή = baldig oder = plötzlich? Nach 1, 14 und 2, 3 das erstere; wenigstens das letztere nicht ohne Einschluß des ersteren; denn das will der Verf. doch sicherlich nicht sagen, daß nur eben irgend einmal ein plötzliches Verderben über sie kommt.

V. 2. „Und Viele werden ihren Ausschweifungen nachfolgen, um welcher willen der Weg der Wahrheit gelästert werden wird."

Auf den Einfluß und die Verbreitung wird hier hingewiesen, welche jene Verführer um ihrer fleischlichen Zügellosigkeit willen finden werden, sowie auf die Schmach, die in Folge davon die christliche Wahrheit selbst treffen wird. Hoc vero non leve est scandalum infirmis, quum vident communi mundi applausu excipi falsas doctrinas Calv. Διὸ γρηγορεῖτε Apg. 20, 31 vgl. 1 Kor. 10, 12. Nicht die αἱρέσεις werden jetzt auf einmal ἀσελγ. genannt (de W.), sondern die praktische Seite wird (vgl. Jud. 4) genannt, durch welche jene ψευδοδ. verführen. Est illa esca, quae multos in sequelam trahit Beng. vgl. V. 18 fg. V. 10. 13—15. Die Jud. 4 für sich hingestellte Charakteristik der Verführer ist hier in die Schilderung ihrer Wirksamkeit verwoben. Πολλοί vgl. Mt. 24, 11 fg. und 1 Tim. 4, 1—3; 2 Tim. 3, 1—5. „Wie es geschah in den Tagen der Verwüstung unter Antiochus (Dan. 8, 12. 13; 11, 22—30), so wird es wieder geschehen in den letzten Verwüstungstagen" (Bess.). An diese danielische Weissagung erinnert die neutest., welche von dem bevorstehenden Abfall vom Glauben und der Zerstörung der Gemeinde redet (Hofm. Schriftb. II, S. 613 fg.). 'Εξακ. vgl. 1, 16. Zum Plur. ἀσελγ. 1 Petr. 4, 3. — Δι' οὓς ... βλασφ. Das Relat. geht wol nicht auf πολλοί (der Syr. Gerh.), sondern auf αὐτῶν (Beng., de W. u. A.), da jene Beziehung von

der Charakteristik der Verführer abführen würde, auch V. 3 ohne neue Subjectsbezeichnung sie gemeint sind. Von ihnen gilt das Gegentheil dessen, wozu der erste Brief (2, 9. 12; 3, 16 vgl. Dietl., Bess.) so dringend ermahnt: statt die Ungläubigen durch einen schönen Wandel zu gewinnen, verleiten sie dieselben zur Lästerung der Wahrheit (alios ad conviciandum armant Calv.), indem diese dem Weg der Wahrheit zur Last legen, was vielmehr Zeichen des Abfalls von demselben ist (vgl. auch Röm. 2, 24; 1 Tim. 6, 1; Jak. 2, 7). Ἡ ὁδὸς τῆς ἀληϑ. nach alttest. Ausdrucksweise (Pf. 119, 29 fg.) = der Wahrheitsweg, nicht der zur Wahrheit führt (Wahl), sondern der selbst die Wahrheit ist gegenüber dem Wege jener ψευδοδ., der Lüge ist, vgl. V. 15. 21 und Apg. 9, 2; 16, 17; 18, 25; 19, 9. 23. In allen diesen Stellen ist ὁδός nicht Bezeichnung der Wahrheit an sich, sondern sofern sie Norm für den Menschen ist.

V. 3. „Und in Habsucht werden sie mit erdichteten Worten an euch Gewinn suchen, denen das Gericht von längst her nicht säumt und ihr Verderben schlummert nicht."

V. 3 schildert nun weiter die unwürdige Weise dieser Verführer, die, fern von aller Sorge um das Heil der Seelen, es nur auf selbstischen Gewinn von denen abgesehen haben, die sie mit ihren Erdichtungen berücken, dafür aber ihres annahenden Verderbens gewiß sein dürfen. Ἐν πλεονεξ. (Win. 345) Bezeichnung der Gesinnung, die sie leitet und beherrscht, vgl. zur Sache V. 13. 14 fg.; Jud. 11 fg. 16; dasselbe Motiv 1 Tim. 6, 5 fg.; Tit. 1, 11; auch Röm. 16, 18; dagegen 1 Petr. 5, 2. Dieser Charakterzug hängt mit der gesammten Lebensrichtung dieser Verführer auf Sinnengenuß zusammen: die Verführung Anderer muß ihnen die Mittel zu eigenem Wohlleben verschaffen, V. 13 fg. Das Mittel, dessen sie sich dabei bedienen, sind πλαστοὶ λόγοι (nur hier) = erdichtete, selbstersonnene und darum erlogene Reden im Gegensatze zu dem auf Thatsachen ruhenden, Thatsachen zum Inhalt habenden Zeugnisse des ap. Wortes 1, 16. Ueber den Inhalt dieser λόγοι gibt außer V. 1 V. 10—12. 17—20 Aufschluß. Sie haben sich eine Theorie des Lasters zurechtgemacht, die aller Scheu vor übersinnlichen Gewalten entledigt (V. 10) und die wahre Freiheit in der ungestörten Hingabe an die Lust des Fleisches (V. 15 fg.) suchen lehrt; und mit dieser

Weisheit treiben sie Schacher. Ὑμᾶς ἐμπ. Das Verb. ἐμπ. ist gewöhnlich mit dem Acc. der Waare, mit der gehandelt (Hos. 12, 1) oder die erhandelt wird (Spr. 3, 14), verbunden, was dann auf Personen, sofern sie als Handelsartikel gelten, übertragen sein könnte (vgl. d. Beng.). Aber diese Auffassung widerstreitet dem Contexte. Von einem Verhandeln der Leser durch jene Verführer kann in keiner Weise die Rede sein; aber auch erhandelt werden sie nicht wie eine Waare, über die Andere zu verfügen hätten. Vielmehr sind die Leser als der Markt betrachtet, wo jene Irrlehrer für ihr Wohlleben profitiren wollen, also wie Win. S. 199, Gerh., Beng., Huth. u. A.: sie beschachern euch, machen an euch ihr Geschäft (dabunt verba, accipient pecuniam Beng.), vgl. zur Sache V. 13 fg.; in sprachlicher Beziehung Philo in Flacc. p. 984 ἐνεπορεύετο τὴν λήθην τῶν δεσποτῶν, Ezech. 27, 21. Eine geflissentliche Rückbeziehung auf den Ausdruck ἀγορ. V. 1 (so Dietl., Brückn.) ist bei der Verschiedenheit des Objects und der Bedeutung nicht anzunehmen. — Οἷς — νυστάζει vgl. Jud. 4 οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τ. τ. κρῖμα. Der Verf. kommt noch einmal auf den Gedanken am Schlusse V. 1 zurück, um auf das Folgende überzuleiten. Was V. 1 als nothwendige Folge des Treibens dieser Verführer dargestellt ist, erscheint hier als der unausbleibliche Erweis göttlicher Strafgerechtigkeit und dient so dem Ersteren zur Erklärung. Ad consolandos et muniendos pios pertinet quod poena copiose describitur ante commemorationem operum impiorum Beng. Τὸ κρῖμα das Urtheil der Verwerfung; ἡ ἀπώλεια das durch das Urtheil verhängte Verderben; beides auch 3, 7 verbunden. Οὐκ ἀργεῖ vgl. 3, 9 οὐ βραδύνει — οὐ νυστάζει vgl. Mt. 25, 5. Den Sinn der Negation hat schon Gerh. richtig erkannt: quamvis Deus ad tempus videatur connivere, poena tamen ipsorum certissime et opinione citius est eventura. Nicht das Gericht schläft; aber sie schlafen und träumen in sorgloser Sicherheit Jud. 8. Was mit οὐκ ἀργεῖ — οὐ νυστ. gemeint ist, macht ἔκπαλαι und der Zusammenhang mit V. 4 fg. klar, wobei ich voraussetze, daß ἔκπαλαι nicht mit τὸ κρῖμα, als hieße es τὸ ἔκπαλαι προγεγραμμ. (so de W., wogegen Brückn.), zu verbinden ist. Als geschäftig nämlich und wach von längst her ist das Gericht gedacht, sofern eben an den Beispielen göttlicher Strafgerechtigkeit

aus alter Zeit V. 4 fg. Gottes schonungsloser Eifer gegen die Gottlosen als eine für alle Zeiten gewisse Thatsache erkannt wird, vgl. damit Jud. 14 καὶ τούτοις προεφητ. und Beng.: unum idemque est judicium super omnes peccantes, quod in animo judicio sine intermissione agitatur dum erumpit. Nicht die Eile, wozu ἔκπαλαι nicht paßt, sondern das rastlose Annahen des Gerichts, das sich wie Wetterwolken über dem Schuldigen ansammelt, bis es zuletzt über ihn losbricht, soll beschrieben werden. Ueber den dat. inc. οἷς Win. 190; ebenda 135 u. 511 über καὶ αὐτῶν statt des Relativ.

Ueberblicken wir noch das Verhältniß von V. 1—3 zu Jud. 4, so ergibt sich: 1) fast aller Stoff, den Jud. 4 bietet, das τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμ. χάριτα μετατ. abgerechnet, hat in dem petr. Briefe ein Entsprechendes; aber 2) der petr. Brief enthält auch Mehreres, wofür Jud. 4 keine Parallele bietet; 3) der petr. Brief bestimmt Einzelnes genauer und charakterisirt schärfer (statt ἄνθρωποί τινες . . . ἀσεβεῖς geradezu ψευδοδιδ., statt παρεισέδυσαν — παρεισάξ. αἱρ. ἀπωλ. und πολλοὶ ἐξακ. α. ταῖς ἀσελγ., dann πλαστοῖς λόγοις ὑμ. ἐμπ., wofür Jud. 4 nichts bietet); 4) er gibt nicht wie der Judasbrief eine persönliche Charakteristik der Verführer, sondern verwebt den dem Judasbriefe entsprechenden Stoff in die Schilderung ihrer Wirksamkeit, ihres Einflusses und ihrer Verderblichkeit; jedoch 5) verfährt er wie überhaupt, so namentlich auch da, wo er sich mit dem Judasbriefe berührt, vollkommen frei und selbständig, Gedanke und Ausdruck nach Maßgabe des eigenen Contextes gestaltend. Aus dem allen folgt nach sonstiger Analogie, daß der zweite petrinische Brief der spätere, mit selbständiger Benutzung des Judasbriefs geschriebene sei, während die Gedrungenheit der Darstellung Jud. 4 in Verbindung mit der geringeren Bestimmtheit einzelner seiner Angaben (so namentlich ἄνθρωποί τινες . . ἀσεβεῖς vgl. mit ψευδοδ.) für die Priorität und Originalität dieses Briefes sprechen. So auch Huth. S. 331 fg., womit auch Brückn. S. 163 fg. zu vgl. Anders dagegen Dietl. S. 142 fg., dessen Bestreitung der späteren Abfassung des petr. Briefes nur diejenige Auffassung trifft, welche die selbständige Haltung desselben verkennt. Seine positiven Beweise für das Gegentheil, wie daß Petr. erst V. 3 auf das κρῖμα komme, sich auf das einfache δεσπότην V. 1 vgl. mit Jud.

4 beschränke (wozu jedoch ἀγορ. gefügt ist), sind, wie schon Andere bemerkt haben, von keiner Bedeutung. Daß das Fut. ἔσονται παρεισάξ. etc. der späteren Abfassung des petr. Briefes nicht widerspreche, darüber vgl. das zu ἔσονται Bemerkte.

V. 4—9 folgt nun die Begründung des Gedankens V. 3 οἷς .. οὐ νυστάζει. An dem Strafgerichte über die gefallenen Engel, über die erste Welt und die Städte Sodom und Gomorrha erweist der Verf. die Gewißheit des über diese Verführer annahenden Gerichts. Indem er aber von dem zweiten Beispiel an die dem Gerichte zur Seite gehende Erweisung rettenden Erbarmens gegen die Frommen, Noah und Lot, mit in Betracht zieht, erleidet der ursprüngliche Gedanke, wie wenig diese Verführer eine Verschonung zu gewärtigen haben, eine Aenderung: der Nachsatz geht über V. 8 der Form nach ganz verloren, V. 9 aber, der dem Inhalte nach den Nachsatz enthält, bringt nun in Form einer allgemeinen Sentenz ein zwiefaches Ergebniß als Schlußfolgerung, nämlich daß Gott die Frommen zu retten, die Ungerechten aber zu treffen weiß, welch letzterer Gedanke durch ein μάλιστα V. 10 auf die in Rede stehenden Gottlosen bezogen ist. So kommt der ursprüngliche Gedanke wieder zur Geltung, und die weitere Charakteristik der Gottlosigkeit dieser Verführer ist damit eingeleitet (vgl. Win. S. 502). Die Wahl der Beispiele und ihre Anordnung weicht darin von dem Judasbriefe ab, daß in dem letzteren das Gericht der Sintfluth fehlt, dafür aber das Gericht über Israel in der Wüste gewählt und den andern beiden Beispielen vorangestellt, das dritte aber über Sodom und Gomorrha in ein erläuterndes Verhältniß zu dem über die Engel gestellt ist. Eine weitere Differenz ist die, daß Judas die Art der Versündigung genau angibt, eben hiernach auch die Beispiele ordnet und auf die Aehnlichkeit zwischen jener bereits gerichteten Gottlosigkeit und jener der gegenwärtigen Verführer seinen Schluß auf das gleiche Gericht, das sie treffen wird, baut. Der petrinische Brief dagegen nennt einfach die leuchtendsten Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit und zwar in chronologischer Folge. Endlich übergeht Judas seinem Gedankengange gemäß die Beispiele der Errettung, deren Heranziehung in dem petr. Briefe sich daraus erklärt, daß „eine ausführliche Ermahnung gläubiger Christen vorhergegangen, dann erst zu den Irrlehrern übergegangen ist“

(Harl.). Welche Schlüsse sich auch von hier aus über das geschichtliche Verhältniß beider Briefe zu einander ergeben, darüber V. 9 am Schlusse. Gegen Dietlein's zweitheilige Anordnung, demnach er V. 4. 5 als Gericht über die alte Welt zusammennimmt und V. 6 als Gericht innerhalb der zweiten Welt und nur dieses als eigentliches Beispiel faßt, vgl. Huth. S. 296 und Brückner S. 157 Anm.

V. 4. „Denn wenn Gott Engel, nachdem sie gesündigt, nicht verschont, sondern in Banden der Finsterniß zum Abgrund verstoßen und so zur Aufbehaltung für das Gericht überliefert hat . . .“

Ohne Zweifel ist hier dasselbe Ereigniß wie Jud. 6 (vgl. die Ausl.), somit die 1 Mos. 6 erzählte Versündigung von Engeln mit Töchtern der Menschen gemeint. Denn wenngleich hier die Art der Versündigung nicht bezeichnet ist, so weist doch auch hier V. 10 μάλιστα τοὺς ὀπ. σαρκὸς τλ., der Plural ἀγγέλων, die Art der Strafe: σειραῖς ζόφου ταρτ. παρ. τλ. (vgl. zu Jud. 6) auf dasselbe Factum hin. Und die sofortige Erwähnung der Sintfluth V. 5 ist zwar kein eigener Beweis für diese Auffassung (Dietl.), stimmt aber zu ihr besser als zu irgend einer andern. — Ἀγγέλων ἁμ. nicht: der Engel, sondern: Engel, „welche und soviel ihrer gesündigt haben“ (Win. S. 113 Anm.), d. i. „so hoher Geister und edler Creaturen“ (Luth. vgl. Gerh., Beng. u. A.). Non tamen illos sua dignitas eripuit e manu Dei (Calv.). Zu εἰ im Sinne von ἐπεί Win. S. 398; daher auch οὐ nicht befremden darf, vgl. das. S. 424. — Ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρτ. παρ. εἰς κρίσιν τηρουμένους (denn so, nicht τετηρημένους oder κολαζομένους wie V. 9 [Lachm.] ist zu lesen, vgl. Tischd.). So wenig hat er ihrer geschont, daß er sie in Banden der Finsterniß zum Abgrund verstoßen hat, damit sie daselbst für das Endgericht aufbehalten bleiben. Daß sich mit diesem Zustand der Gebundenheit die neutest. Angaben über die Wirksamkeit des Satan und seiner Engel nicht vertragen, darüber zu Jud. 6. Σειραῖς ζόφου faßt man als gen. appos.: caligine velut catenis (so Gerh.: tenebris constricti, Calv., ähnlich Beng. u. A. vgl. Weish. 17, 18 ἁλύσει σκότους ἐδέθησαν). Doch spricht Jud. 6 δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν nicht dafür. Besser also:

Bande, die sie ὑπὸ ζόφον fesseln. Ταρταρώσας = in den Tartarus hinabstürzen. Der Ausdruck selbst, nur hier im N. T., erinnert an die Sage von dem Sturz der Titanen, dem Seitenstück griechischer Mythologie zu dem 1 Mos. 6 erzählten Ereigniß. Ueber den Tartarus, der Gehenna der Griechen, s. die Lexx. Lamb. Bos, Beng. z. d. St. Viele Ausleger (so z. B. Gerh., Calv., Pott, Wahl, zuletzt Huth.) trennen σειρ. ζοφ. von ταρτ. und ziehen es zu παρεδ., weil es nicht als Mittel der Hineinversetzung in den Tartarus passe, was den Sinn gäbe: validissimis catenis e coelo in inferum detracti; wogegen das ζόφου. Aber als cas. modalis (Win. S. 194) zu ταρταρ. läßt es sich fassen, sodaß „die Versetzung als Act sich in Fesseln vollendet" (Brückn.); und dieses so bestimmte ταρτ. ist dann Voraussetzung des παρεδ.

Εἰς κρίσιν τηρ. „als solche, welche aufbewahrt werden", vom Standpunkte der Gegenwart Win. S. 306, nämlich für die κρίσις d. i. für das Gericht des großen Tages Jud. 6, vgl. hiermit Apok. 20, 1—3 u. 7—10, welche Stellen allein schon beweisen, daß hier eben nicht vom Satan die Rede ist. Παρεδ. sicut judex tradit captivos ministris Beng.

V. 5. „Und er der alten Welt nicht verschont, sondern nur selbacht Noah den Herold der Gerechtigkeit bewahrt hat, während er die Wasserfluth über die Welt der Gottlosen brachte . . ."

Dies Beispiel fehlt zwar Jud. 5—7; aber in anderer Form und in noch bestimmterer Beziehung auf die Gottlosen seiner Zeit erinnert Judas V. 14 fg. an dasselbe Ereigniß (vgl. z. d. St.) Außerdem ist 1 Petr. 3, 19 fg.; Mt. 24, 37 (Hofm. Schriftb. I, S. 656) zu vgl. Κόσμος ἀρχαῖος (über das Fehlen des Art. Win. S. 112) = die uranfängliche, alte Welt im Gegensatze zu der zweiten aus der Sintfluth erneut hervorgehenden (3, 5. 6), nicht blos das genus humanum (Wahl), sondern wie 3, 3, 6 Inbegriff alles Geschaffenen; ebenso dann auch κόσμος ἀσεβῶν die Welt der Gottlosen, die durch die Gottlosen verderbte Welt sammt ihnen 1 Mos. 6, 13; 8, 21. Οὐκ ἐφείσατο geflissentlich wie V. 4: so wenig als jener Engel, hat er der Welt des Anfangs verschont; auch hier der Ansatz zu einem Schluß a majori ad minus. Ἀλλὰ — ἐπάξας gehört als Gegensatz zu οὐκ ἐφεισ. zusammen; der Participialsatz explicirt, was

in ὄγδοον Νῶε als Gegensatz zu dem gesammten κοσμ. αρχ. (Beng.) implicite enthalten ist (vgl. 1 Petr. 3, 20 ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί) = indem er brachte, dem ἐφύλ. gleichzeitig (Win. S. 307). Ὄγδοον — τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχ. 1 Petr. a. a. O. Demnach ὄγδ. als achten mit sieben Andern; für welche im N. T. sonst nicht vorkommende Ausdrucksweise die Belege bei Raph., Kypke, Win. S. 223 auch ohne hinzugefügtes αὐτός sich finden. Andere dagegen (nach dem Vorgange von Heins., Lightf., Wolf, Ullm. a. a. S. 56 fg., Olsh. Opp. p. 49 sq. Windischm. p. 21, Schwegl. Nachapost. Zeit I, S. 515) wollen ὄγδοον mit δικ. κηρ. nach Analogie von Jud. 14 (vgl. anderweitige Beispiele derartiger Zählung bei Ullm. S. 57) verbinden, demnach die Reihe solcher Herolde mit Enos (vgl. 1 Mos. 4, 26) beginnen würde. Mit Unrecht: denn erstens hat δικ. κῆρυξ bei Noah seinen historisch bestimmten Sinn, der auf Enos und die folgenden Stammväter keine Anwendung erleidet; zweitens hätten wir dann Jud. 14 wieder eine andere Zählungsweise, mag man bei ἕβδομος blos an die Abstammung oder zugleich, indem man ἑβδ. mit προφ. verbindet (Ullm.), an die Zahl der προφητεύσαντες denken; und die jüdische Tradition kennt, den Clementinen zufolge, überhaupt nur sieben Säulen der Welt bis Mose, von denen Henoch der zweite ist (vgl. Ullm. S. 157, Hilgenfeld Element. S. 158). Ferner hätte diese Bestimmung des Noah als achten Heroldes weder als Zeitbestimmung noch sonstwie für den Context eine significante Bedeutung (anders dagegen Jud. 14), während dagegen die Angabe der Zahl der Geretteten gegenüber dem Untergange der übrigen Welt sich von selbst aufdringt. Auch konnte in diesem Gegensatze Noah nicht wohl allein ohne die Seinigen als gerettet genannt werden. Und warum wäre ὄγδοον, für das ein besonderer Nachdruck bei jener Auffassung gar nicht zu erweisen ist, von δικ. κηρ. getrennt und mit Nachdruck vorangestellt? Mit Recht sind daher die neuesten Ausleger zu der alten, von Beda, Luth., Calv., Gerh. u. A. vertretenen Auffassung zurückgekehrt. Beda findet zugleich eine mystische Beziehung auf die octava aetas, die mit der Auferstehung anhebt, Dietl. auf eine heilige Acht als Abschluß der alten Welt (?), Vermuthungen, die jedenfalls im Context selbst keinen Halt haben (so urtheilen auch Huth., Brückn.). Δικ. κηρ. nicht

„ein“, sondern der Herold der Gerechtigkeit (Win. S. 126):
wenngleich ἐκήρ. 1 Petr. 3, 19 nicht von einer Predigt d
Noah zu verstehen ist, in dem κατεσκευαζ. κιβωτοῦ sein
sprechendes (vgl. den Comm.). Hier liegt in der Bezeichn
Noah's der Grund seiner Verschonung wie der Nichtverscho
der Uebrigen, die auf den κηρ. δικ. hätten hören sollen. Au
Emphase des Ausdrucks κήρυξ, sofern das ablegari ab ali
quidem dynasta, das munitum esse publica autoritate
publica et clara voce aliquid denuntiare dazu gehört, hat
Gerh. hingewiesen, vgl. v. Zeschwitz diss. de desc. Chr.
inferos p. 31 sqq. Hiezu will ore silente (Beda) nicht pa
Luth.: mit Wort und That. So auch v. Hofm. Schriftb.
II. 1, S. 85. Δικαιοσ. wie nach Hebr. 11, 7 Noah's ei
Gerechtigkeit Glaubensgerechtigkeit gewesen (v. Hofm. Sch
I. S. 585 fg.), so auch seine Predigt eine Predigt dieser Ge
tigkeit (gegen Huth.): sofern er mit Wort und That, namen
mit der Zurüstung der Arche bezeugte, daß bußfertiger Gl
an Gottes drohendes und verheißendes Wort erforderlich sei
Verschonung vor dem Gerichte zu finden (vgl. b. de W
außerbibl. Stellen über Noah als Bußprediger). Καταϰλ
ohne Art., weil an sich bestimmt, vgl. 3, 6; Mt. 24, 38
Luc. 17, 27 = inundatio. Κόσμ. ἀσ. s. oben zu ἀρχ. κό
Ἐπάξ. vgl. V. 1 ἐπάγοντες (zur Form Win. S. 75).

V. 6—8. „Und er die Städte Sodom und Gomorrha
äschernd zur Umkehrung verurtheilt hat, damit ein Vorbild
tiger Gottlosen aufstellend, und den gerechten Lot, der von
Unzuchtswandel der Frevler zu leiden hatte, errettet hat: denn
Sehen und Hören fand er, der Gerechte unter ihnen wohn
Tag für Tag seine gerechte Seele mit gottlosen Werken
quält . . .“

Zu V. 6 vgl. Jud. 7. Die Versündigung dieser Städ
hier nur nebenbei in V. 7. 8 angedeutet. Καὶ πόλεις Σοδ
(Gen. der Appos. Win. 470) — noch immer unter Vorausse
des εἰ V. 4 als Folgerung a majori (vgl. 1 Mos. 13, 10:
Garten Gottes gleichwie Egyptenland“). Καταστρ. =
1 Mos. 19, 29 LXX, im N. T. noch 2 Tim. 2, 14; der
ist der der Richtung (Win. S. 189 vgl. Mt. 20, 18); κα
nämlich durch die Einäscherung. Ὑπόδειγμα — τεθεικώς —

Beispiel der Sünde und des Gerichts 21 Mal in der Schrift erwähnt (vgl. Gerh. p. 236; Bess. S. 504 vgl. 5 Mos. 29, 23; 32, 32; Jes. 1, 9; 3, 8. 9; Jer. 23, 14; Ezech. 16, 46 fg.; Mt. 10, 15; 11, 23; Röm. 9, 29; Apok. 11, 8 u. a.). Ὑπόδειγμα (vgl. Wahl über den nichtklass. Gebrauch statt παράδειγμα), dem Context zufolge als Beispiel, welche Strafe der μελλ. ἀσεβ. wartet. Das Gericht des Feuers am Anfang der neuen Welt ist ein Abbild des ihrer wartenden Endgerichts 3, 7. 10. So schon Beda: ostendit portento, quid impii sint sine fine passuri, Calv., Gerh. typus ignis infernalis, Off. 19, 20, vgl. Dietl., Bess. Τεθεικώς Perf. (Win. 242 fg.) als fortwirkende Thatsache, Jud. 7 πρόκεινται.

V. 7. Die durch die gegensätzliche Erwähnung Noah's V. 5 bereits eingeleitete Erweiterung des Gedankens gewinnt hier durch die Nebenordnung (καὶ) der Rettung Lot's selbständige Bedeutung und bereitet die doppelte Folgerung V. 9 vor. Obwol nicht ursprünglich beabsichtigt, sondern durch die Beispiele altteſt. Gerichts hervorgerufen, dient diese Erweiterung gleichwol der Absicht des Ganzen: die Leser wider die Macht der bevorstehenden Verführung zu wappnen 3, 17 und in der Beherzigung der Ermahnung Cap. I zu stärken. Δίκ. Λώτ drei Mal wird ihm V. 7. 8. dies Beiwort gegeben, hier als Grund der Errettung (ähnlich wie vorher δικ. κηρ. von Noah), nachher als Grund seines βασανίζειν τὴν ψυχήν. Ohne Zweifel ist hier im Gegensatze zu ἀθέσμων und nachher zu ἔργ. ἀνόμοις sein eigenes Verhalten und nicht ein Verhältniß gemeint, in das Gott ihn zu sich gestellt hat; aber zu diesem Verhalten gehört vor Allem der Glaube, der vor Gott zur Gerechtigkeit gerechnet wird, und eben dieser Glaube an den Gott der Verheißung ist es, der sich im Wandel des Noah inmitten der ihn umgebenden Gottlosigkeit bewährt und ihn als δίκαιος gegenüber den ἀθέσμοις darstellt. Auf sein Verhalten unter diesen Umständen geht auch zunächst nur das Beiwort δίκαιος. Καταπον. — ἐῤῥύσατο vgl. 1 Mos. 19. Καταπον. (affligi, vexari nur noch Apg. 7, 24) ist schon wegen der Erläuterung in V. 8, und da ἀναστροφῆς besser zu καταπον. als zu ἐῤῥυσ. paßt, mit ὑπὸ ... ἀναστρ. zu verbinden, wiewol sprachlich die Verbindung mit ἐῤῥ. (hervor unter ꝛc.) nicht unmöglich wäre (vgl. Win. S. 330). Ἄθεσμος verwandt mit ἀθέμιτος 1 Petr. 4, 3 (Apg. 10,

28), nur noch 3, 17 als Bezeichnung der drohenden Verführer, die nach 2, 10 in gleicher Weise ihrer zuchtlosen Begierde in grundsätzlicher Auflehnung gegen jede Schranke (2, 19) sich überlassen: homines nefarii qui nec jus nec fas curant (Gerh.); qui contra naturam peccabant (Beng.) vgl. Jud. 7. Aehnlich Philo von den Sodomitern: ὀχείας ἐκθέσμους μεταδιώκοντες und von den Giganten vgl. Lösn. S. 491. Ἡ ἐν ἀσελγ. ἀναστρ. vgl. zur Ausdrucksweise 1 Petr. 1, 17, zur Sache 1 Mos. 19, 4 ff.

V. 8 erläutert das vorangegangene καταπονεῖσθαι des gerechten Lot. Was er unter ihnen sah und hörte, das war für ihn, den Gerechten, eine tägliche Qual seiner gerechten Seele. Nicht nur frei hält er sich von ihrer Gottlosigkeit und wird ihr nicht erst damit gram, daß er persönliche Unbill erfährt, sondern schon die Wahrnehmung mit Auge und Ohr empfindet er als Qual der Seele — den Lesern eine Mahnung, wie sie selbst sich zu dem ihnen drohenden gottlosen Treiben zu stellen haben, um des Trostes V. 9 genießen zu dürfen. Βλέμμ. καὶ ἀκοῇ mit Nachdruck als Ausführung des καταπον. voran, gehört zu ἐβασ. als cas. modalis. (Win. 194.) Ἐγκατοικ. darf man schon wegen des daneben stehenden ὁ δίκ. nicht als Vorwurf fassen; es will nur das βλέμμ. καὶ ἀκοῇ . . . ἡμερ. ἐξ ἡμ. begründen. Ἡμ. ἐξ ἡμ. im N. T. nur hier, sonst bei den LXX und Profanschriftstellern vgl. Kypke, Wahl. Ueber ψυχήν vgl. zu 1 Petr. 1, 22. Ἀνομ. ἔργοις als cas. instrum. Ἐβασαν. schon Calv. richtig: plus exprimit Petrus quam antea, nempe quod voluntarios cruciatus justus Lot subierit .. hunc dolorem a Domino benedictum praeferamus omnibus mundi deliciis. Die Selbstthätigkeit hiebei ist Erweisung der Gerechtigkeit (vgl. Dietl., Huth., de W. u. A.). Gerh. verweist auf Ps. 119, 53. 158. Eine anklingende Stelle aus Xenoph. s. b. Raph. Zum Ausdruck βασαν. vgl. Kypke z. d. St.

V. 9. „Es weiß der Herr Gottselige aus Versuchung zu retten, Ungerechte aber auf den Tag des Gerichts in Strafe aufzubehalten.“

Zur constr. var. s. oben. Der Gemeinsatz, als Ergebniß aus V. 4—8, schließt sich im Ausdruck an den Context: ῥύεσθαι, vgl. ἐῤῥύσ. V. 7, εἰς ἡμ. κρισ. κολ. τηρεῖν, vgl. V. 4. Οἶδε (vgl. Luk. 12, 56; Phil. 4, 12 u. a. vgl. Wahl) = callet, ein

der That mächtiges, in ihr sich erweisendes Wissen, ubi nullum homines auxilium norunt (Beng.). Dessen getröstet sich der Glaube, wenn Gottlosigkeit im Schwange geht. Κύριος = ὁ θεός V. 4 Win. S. 113. Εὐσεβεῖς hier mit δίκαιος wechselnd vgl. zu δίκ. V. 7. Ἐκ πειρ. ῥύεσθαι. Non praeservantur pii ab omnibus angustiis et adversis, sed ex illis liberantur, ut auxilium Dei sit illustrius (Gerh.). Πειρ. nicht Versuchung zum Abfall, sondern nach V. 7 fg. Leidensanfechtung (Jak. 1, 2; 1 Petr. 1, 6), bestimmter: schmerzvolle Erprobung unter dem Drucke der Gottlosigkeit. Εἰς ἡμ. — τηρεῖν vgl. V. 4. „Der Ap. flicht das Ende der ungerechten Menschen mit dem Ende der gefallenen Engel zusammen" Bess.; demnach κολαζ. nicht = excruciandos, ὥςτε κολάζεσθαι von der Zukunft (so Calv., Beng., de W.), sondern von dem Zustande, in welchem die ἀσεβεῖς der Endentscheidung entgegenharren. Da erst wird das ὑπόδειγμα Sodoms an ihnen zur Wahrheit Mt. 25, 41. Gut Calv.: tenentur occultis vinculis constricti, ut aliquando in judicium trahantur.

Was das Verhältniß dieses Abschnitts V. 4—9 zu Jud. 5–7 anlangt, so bestätigt sich uns die Annahme einer freien, selbständigen Benutzung jenes Briefes durch den vorliegenden. Die Wahl und Anordnung der Beispiele ist beide Male verschieden, und die Hinweisung auf Noah und Lot ist dem petr. Briefe ausschließlich eigen und demnach auch die Schlußfolgerung eine verschiedene. Aber die schärfere Eigenthümlichkeit, der strengere Gedankenzusammenhang, die stringentere Schlußfolgerung ist auf Seiten des Judasbriefes, bei dem Wahl und Anordnung der Beispiele nur aus der Rücksicht auf die Art der Versündigung jener abtrünnigen und in Fleischesfreiheit versunkenen Christen sich erklärt (vgl. die Ausl. zu Jud. 5 fg.). Der petr. Brief dagegen hält sich an das Allgemeine und Naheliegende, zählt die hervorragendsten Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit in der Zeitfolge auf, jedes für sich (vgl. dagegen Jud. 7), ohne auf die Art der Versündigung nähere Rücksicht zu nehmen, nur daß gelegentlich V. 7 vgl. mit V. 10 in der Bezeichnung des Wandels der Sodomiter etwas von dem eigenthümlichen Zusammenhang bei Jud. durchschimmert. Wie lose knüpft das μάλιστα δὲ V. 10 im Vergleiche mit dem Judasbriefe V. 8 fg. an! Dasselbe Verhältniß

zeigt sich auch in der Fassung des Einzelnen. Daß die ἄγγελ
nur eben als ἁμαρτήσαντες, die Versündigung des ἀρχ. κόσμ
und der Städte Sodom und Gomorrha direct gar nicht näh
bezeichnet wird, begreift sich zwar aus der Verallgemeinerung de
Gedankenganges überhaupt, der nicht auf eine Folgerung aus de
Art jener Versündigungen auf die Gegenwart angelegt ist; abe
das Allgemeinere läßt sich, wenn einmal die Benutzung des ein
durch den andern feststeht, nur als das zweite betrachten. E
läßt sich wohl verstehen, wie Petrus statt der speciellen Ausfüh
rung über die Engel Jud. 6 sich mit einem allgemeinen ἁμαρτη
begnügt, nicht aber umgekehrt, wie Judas von dem ἁμαρτ. au
zu seiner concreten, in den Gedankengang tief verflochtenen Dar
stellung des Gegenstandes gekommen ist. In Folge dieser allge
meinen Fassung fallen dann auch V. 4 die scharfen antithetische
Beziehungen Jud. 6 (vgl. die Ausl.) hinweg, welche jenem Brief
so entschieden das Gepräge der Originalität geben. Dem wide
spricht nicht, daß der petr. Brief anderwärts erweitert, um da
durch zu verdeutlichen. Als eine solche Verdeutlichung nimmt si
das ἀλλὰ σειρ. ζοφ. ταρτ. παρ. εἰς κρ. τηρ. vgl. mit dem ge
drungenen Ausdrucke bei Judas (δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετηρ.
aus, ebenso das τεφρώσας κατ. κατέκρινε ὑποδ. μελλ. ἀσεβ. τε
θεικώς V. 6 vgl. mit dem dunkeln πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰω
δικ. ὑπεχ. Jud. 7. Kurz — specielle Fassung, scharfe Durchfüh
rung und Verarbeitung nach Maßgabe des Contextes, Gedrunger
heit und vergleichsweise Dunkelheit des Ausdrucks sprechen en
schieden für die Ursprünglichkeit des Briefes Judä; und man mu
eine Ausnahme von der sonstigen Analogie annehmen, um de
petr. Briefe die Priorität zu vindiciren. Uebereinstimmend au
Huth. S. 332 fg. und Brückn. S. 163 fg. Anders zulet
Dietl., der S. 158 fg. Jud. 6 aus einer Zusammenziehun
von 2 Petr. 2, 4. 5 (?) erklärt, bei καταστροφῇ 2 Petr. 2,
eine ausdrückliche Beziehung auf 1 Mos. 19, 29, bei ὑπόδειγμ
μελλ. ἀσεβ. τεθεικώς eine gleiche auf 3 Makk. 2, 5: παράδειγμ
τοῖς ἐπιγενομένοις καταστήσας annimmt, welche eine Abhängig
keit vom Briefe Judä ausschließe, bei dem er ganz klar die Hir
nahme des von Petrus durchgearbeiteten Gedankens erkennt.

V. 10—16. Hat der Verf. zuvor das Verderben geschilder
das diese Lügenlehrer verbreiten werden, aber auch das ihne

gewisse Gericht erwiesen, so beschreibt er nun im Anschluß an V. 9 (ἀδίκους) ihre ἀδικία, und zwar 10—12 die ἀδικία ihres als Verführer sie kennzeichnenden Treibens, wobei er die V. 1. 2 bereits eingeflochtenen Andeutungen (τὸν ἀγορ. αὐτ. δεσπ. ἀρν. — αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις) ausführt, sodann V. 13—16 ihre persönliche Verworfenheit und Lasterhaftigkeit. Wie ihre Lehrthätigkeit ein Widerspiel der christlichen ist, so ihr Leben „ein bares Widerspiel des christlichen Wandels, ein frecher Misbrauch der natürlichen Dinge mit übermüthigem Trotze gegen die Mächte, welche darin walten, und noch frecherer Misbrauch der heiligen Gemeinschaft selbst für die Laster der Schwelgerei, des Ehebruchs und der Habsucht", v. Hofm. Schriftb. II. 2, S. 669. Zu V. 10—12 ist Jud. 8—10, zu V. 13 Jud. 12. 16 parallel, während V. 14 eine durchaus selbständige Ausführung von V. 13 ist; endlich V. 15. 16 berühren sich mit Jud. 11. Ueber den Wechsel von Zukunft und Gegenwart, den wir als Uebergang aus der Weissagung in die Schilderung, aber veranlaßt durch das bereits in anderen Kreisen erfolgte Hervortreten dieser Lügenlehrer auffassen, s. zu ἔσονται V. 1.

V. 10. „Allermeist aber die, welche dem Fleische in Begierde der Befleckung nachwandeln und Herrschaft verachten. Dreiste, freche Menschen, erzittern sie nicht, Majestäten zu lästern, so doch Engel, an Stärke und Macht überlegen, gegen dieselben vor dem Herrn kein lästerndes Urtheil fällen."

Hic ad hypothesin descendit, generalem doctrinam (v. 9ᵇ.) suo instituto accommodans (Calv.). Μάλιστα τοὺς τλ. Die Versündigungen der V. 4—7 Genannten waren ja eben solcher Art, wie hier näher bestimmt wird. So schimmert in diesem μαλ. etwas von dem eigenthümlichen Gedanken bei Judas durch, der aus der Gleichheit der Versündigung seine Folgerung zieht. Τοὺς — καταφρον. bei Jud. V. 8 ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυρ. δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. Wie im Briefe Jud. V. 8 auf V. 4 zurückweist, entspricht auch hier das erstere der Andeutung der ἀσελγ. V. 2, das zweite dem ἀγορ. — ἀρν. Beides steht in Wechselbeziehung: weil sie in ihren Lüsten wandeln, wollen sie von keinem Herrn wissen, der sie losgekauft hat, und weil sie von ihm nicht wissen wollen, hält sie nichts ab, der Lust sich hinzugeben; die Gewalten aber, denen sie durch ihren

Sündendienst verfallen, fürchten sie nicht, sondern lästern sie vgl. zu V. 17—19 und Jud. 8. — Den Ausdruck ὀπίσω — κορ. faßt Jud. 7 (ἀπ. ὀπίσω σαρκ. ἑτερ.) und V. 8 (σάρκα μιαιν.) zusammen. Ἑτέρας fehlt hier und damit die Andeutung unnatürlicher Lust. Ἐπιθυμία μιασμοῦ entweder Gen. der Eigenschaft (so Win. S. 211) oder wol besser des Objects (de W., Huth.).

Καὶ κυριοτ. καταφρονοῦντας. Bei κυρ. an weltliche Obrigkeit (Luth., Calv., Gerh. u. A.) zu denken, bietet der Context und der Inhalt dieses wie des Judasbriefes keinen Anlaß; geistliche Obrigkeit (so Dek. 2 u. A.) zu verstehen, verbietet schon der Ausdruck κυριότης. Es kann, das steht fest, auch hier wie im Br. Jud. nur überirdische Herrschaft gemeint sein (vgl. V. 12 ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφ. mit Jud. 10). Die Frage ist nur, welche überirdische Herrschaft gemeint ist: ob diejenigen Recht haben, welche κυρ. auf Gott, δοξ. auf die Engel (Clem. Alex., Schol., b. Mt., Est., Calv. u. A.), oder die, welche beides nach Henoch XXVI. 2 auf Gott (Mayerh. S. 177, ähnlich Huth.) beziehen, oder ob unter κυρ. und δοξ. engelische Herrschaft und engelische Herrlichkeiten zu verstehen seien (Horn., Beng., Pott, Schneckb.), wobei jedoch Beng. an die bösen, die Anderen an die guten Engel denken, oder ob Dietl. Recht hat, der göttliche und engelische Herrlichkeit aller Art („sowohl Gott als Christus als auch die Engel ... sogar den Satan nicht ausgeschlossen") genannt findet, oder Bess., der nur an böse Engel denkt („sie leugnen die Herrschaft der unsaubern Geister, in deren Gewalt sie gelassen sind ... sie erzittern nicht, die Majestäten des Abgrunds zu lästern"), oder ob man ein Recht hat, κυρ. auf Christum, δοξ. auf die gefallenen Engel zu beziehen. — Zunächst halte ich das Letztere, daß mit δοξ. gefallene Geister bezeichnet sind, für eine durch V. 11 (vgl. unten) gesicherte Annahme. In welchem Zusammenhang steht nun das δοξ. οὐ τρεμ. βλασφ. zu dem κυρ. βλασφ.? Im Br. Jud. ist beides κυρ. ἀθετοῦσιν, δόξ. βλασφημοῦσιν bestimmt unterschieden und als unterschiedliches Verhalten gegen das Unsichtbare dem mit σάρκα μιαιν. benannten Verhalten gegen das Sichtbare gegenübergestellt. In der vorliegenden Stelle kann nun das ἀσυνδέτως angereihte τολμ. αὐθ. τλ. entweder weitere Explication des vorangegangenen Gedankens sein, demnach dann auch κυρ. auf die bösen Engel zu beziehen wäre, oder es kann zu den

Bilde einen neuen Zug hinzufügen, und κυρ. demnach auf ein Anderes als δόξ. gehen. Gegen die erstere Annahme spricht die Parallele des Judasbriefs, dann der Ausdruck κυριότης, der unmöglich an sich diese specielle Beziehung haben kann; auch erwartete man eher κυριότητας, wie nachher δόξας; ferner spricht dagegen das rückweisende Verhältniß unserer Stelle zu V. 1. 2 (vgl. oben). Der dort wie Jud. 4 hervorgehobene Hauptzug an den Lügenlehrern τὸν ἀγορ. αὐτοὺς δεσπότην ἀρν. würde hier in der geflissentlichen Schilderung ihrer ἀδικία ganz fehlen. Demnach ist κυριοτ. als ein von δόξ. unterschiedliches Subject zu betrachten, und das Asyndeton τολμ. αὐϑ. fügt in steigernder Schilderung ein weiteres neues Moment hinzu. Es wäre also bei κυρ. entweder an Gott oder Christus oder die (guten) Engel zu denken. An die letzteren allein gewiß ebenso wenig wie an die bösen; denn auch hier würde man dann eher κυριότητας erwarten; der Sing. gegenüber dem Plur. δόξας weist auf eine Einheit hin. Auch drängt sich hier im Hinblick auf V. 1 die Frage auf: warum nur des Verhaltens gegen die Engel, gute und böse, gedacht und der Hauptpunkt übergangen sein sollte, und welches innere Band die Verachtung jener und die Lästerung dieser verknüpfen würde. — Für die Beziehung des κυρ. auf Gott beruft man sich auf Henoch XXIV. 2 („welche ausstoßen mit ihrem Munde ungerechte Dinge gegen Gott und widrige Dinge sprechen von seiner Herrlichkeit" vgl. Jud. 15). Soweit sich diese Auffassung auf das Buch Henoch stützt, verliert sie damit ihren Halt, daß δοξ. hier nicht wie dort von Gottes Herrlichkeit verstanden werden kann. Abgesehen von dieser Berufung spricht dagegen, daß nach dem Inhalte des Briefes und dem Context der Stelle die Beziehung der κυρ. auf Christus näher liegt. Denn nicht nur wird er im Einklang mit dem Inhalt constant als ὁ κύριος ἡμῶν (1, 8. 11. 14. 16; 2, 20; 3, 2. 15. 18) bezeichnet, und gerade die δύναμις τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. 1, 16 als Inhalt der ap. Predigt, die Erkenntniß „unseres Herrn Jesu Christi" 1, 8 als Grundlage alles persönlichen Christenthums angegeben und ausdrücklich von den Verführern gesagt, daß sie diese wieder preisgeben 2, 20, und werden die Leser am Schlusse 3, 18 gegenüber der Verführung zum Wachsthum in der Erkenntniß des Herrn J. Christi ausdrücklich ermahnt: sondern es weist auch die Schilderung der

Verführer an u. St. von selbst auf den Anfang 2, 1 zurück, wo als Charakteristikum derselben die Leugnung des δεσποτ., der sie erkauft hat, genannt ist, ein Zug, der, wie bemerkt, gerade hier nicht fehlen darf, und an den des κυριοτ. καταφρονεῖν sofort erinnern muß. Zu diesem Zuge stimmt dann auch der neue mit τολμ. αὐϑ. etc. hinzugefügte: statt sich des Herrn zu freuen, der sie erkauft hat, verachten und lästern sie in thörichter Vermessenheit die δόξας, aus deren Gewalt sie losgekauft sind; aus beiden aber, der Verachtung der κυρ. und der Kehrseite derselben, der Lästerung der δόξαι, resultirt die ungescheute Dahingabe in die Lüste des Fleisches. Κυριότης ohne Art. und nähere Bestimmung, weil ein an sich bestimmter Begriff. Für den Christen, dessen κύριος Christus ist, gibt es nur eine κυριότης, nämlich die Christi. Das καταφρονεῖν (vgl. Luk. 16, 13; 1 Tim. 6, 2) besteht in der Nichtanerkennung (V. 1 ἀρνεῖσϑαι, Jud. 8 ἀϑετεῖν); für sie sind die Thatsachen, auf denen die Gewißheit dieser κυρ. ruht, σεσοφ. μῦϑοι geworden 1, 16.

Τολμ. — βλασφημοῦντες. Aus der Participialconstruction geht der Verf. in steigendem Affect, der auch das Asyndeton bewirkt (Win. S. 475 fg.), in das verb. fin. über, um dem Gedanken mehr Selbständigkeit und Nachdruck zu geben (Win. S. 505 fg.): denn bei dessen weiterer Ausführung bleibt er dann V. 11 fg. stehen. Τολμ. αὐϑάδεις (beides substantiv., letzteres noch Tit. 1, 7 u. LXX vgl. Wahl) = dreiste, freche Menschen, zusammen mit dem οὐ τρέμουσιν eine Schärfung des Gedankens bei Jud., an den (V. 9 οὐκ ἐτόλμησεν) nur das τολμηταί erinnert. Daß unter δόξαι nur böse Geister verstanden werden können, lehrt uns V. 11. Δόξαι können diese heißen: denn „sie sind allerdings im Besitze himmlischer, das heißt, überweltlicher Macht, obgleich außer der Gemeinschaft himmlischer, das heißt, göttlicher Seligkeit ... Diesen trotzen sie vermessen, diejenige Macht ihnen absprechend, welche ihnen von Gottes wegen, dem sie dienen müssen, eignet“ (v. Hofm. Schriftb. I. S. 459 fg.). Δόξαι sind sie demnach ihrer anerschaffenen Potenz nach, und der Ausdruck ist gewählt, um die Vermessenheit der Lästerer durch diese Bezeichnung des Objects erkennen zu lassen; im Uebrigen vgl. zu Jud. 8.

V. 11. Zur Beleuchtung dieser Vermessenheit stellt der Verf. (wie Jud. V. 9) ihrem Verhalten gegen jene δόξαι das Verhalten

der Engel gegen eben jene Gewalten gegenüber. Denn κατ' αὐτῶν kann nur auf die zuvor genannten δόξαι gehen (vgl. de W.), und das ist ein ausreichender Beweis dafür, daß δόξαι nur böse Geister, nicht gute oder Gottes Herrlichkeitsstrahlen (Huth.) oder seine göttlichen Eigenschaften (Mayerh.) sein können; und nicht blos zählt der Verf. zu den engelischen Herrlichkeiten auch den Satan (de W.), sondern er muß geradezu böse Geister meinen, da eine βλάσφημος κρίσις nur solchen gegenüber denkbar ist, und der Zusammenhang von V. 10 und 11 die Einheit des Sinnes von δόξας V. 10 und κατ' αὐτῶν V. 11 fordert. Bestätigt wird unsere Auffassung durch Jud. 8. 9, dessen specielle Darlegung V. 9 hier generalisirt ist. An die Stelle des ὁ δὲ Μιχ. ὁ ἀρχάγγ. sind hier die ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυν. μείζονες, an die Stelle des διάβολος, mit dem er über Moses' Leichnam wortwechselt, die δόξαι überhaupt getreten. Daß dabei unser Verf. an noch andere Fälle als den Jud. 9 genannten denkt, etwa an Sach. 3, 2, ist kaum anzunehmen; der Plur. steht als Plur. der Gattung (Win. S. 158 vgl. Mt. 2, 20). Μείζονες „als jene τολμ. αὐθάδεις" (Win. S. 218, so auch Beng., de W. u. A.), wogegen Hofm. (Schriftb. I. S. 460): daß dies eine überflüssige, für den Gegensatz nichts austragende Bemerkung wäre; somit als jene δόξαι (Hofm., Beff.). Gleichwie jene βλασφημοῦντες darum τολμ. αὐθαδ. heißen, weil sie in ihrer Ohnmacht gegen jene Gewalten sich vermessen, so heißt es hier im Gegensatze dazu von den Engeln, daß sie trotz ihrer Ueberlegenheit kein lästerndes Urtheil fällen. Ὅπου — die Bedeutung siquidem, quandoquidem ist weder für das N. T. zu erweisen (vgl. Mey. zu 1 Kor. 3, 3), noch paßt sie in den Zusammenhang, da ja die Begründung nicht auf die Bezeichnung τολμ. αὐθ., sondern nur auf das von ihnen Gesagte gehen könnte, wofür dann V. 11 keine Begründung bietet; dem Zusammenhang nach kann der Sinn nur der von Luth. mit „so doch" ausgedrückte sein, der sich einfach auf die im N. T. überall erkennbare Grundbedeutung des ὅπου = ubi, cum (vgl. Kol. 3, 11; 1 Kor. 3, 3; Hebr. 9, 6; 10, 18) reducirt. Παρὰ κυρίῳ = bei oder vor Gott als Richter (Win. 352), vgl. Beng.: apud Deum judicem eumque praesentem reveriti abstinent judiciis. Doch ist dieser Zusatz nach A. 40. 60 u. a. Vulg. Syr. u. a. Uebb. mit Lachm., Tischd.

wohl zu streichen; anders jedoch urtheilt Reiche vgl. den Comment. crit. z. d. St.

V. 12. „Diese aber werden unvernünftigen Thieren gleich welche als sinnliche geboren sind zu Fang und Verderben lästernd worin sie nichts verstehen, in dem Verderben derselben auch verderben …"

Die Lesart γεγεννημένα φυσικὰ …. καὶ φθαρήσονται muß den Autoritäten nach für die echte gelten (vgl. Tischd.). Das Verständniß hängt vor Allem von der Erklärung der Worte ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφ. ab. Nach Hofm. (Schriftb. I. S. 460), ähnlich schon Wolf, wird ἐν οἷς durch ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν erläutert = in dem, was sie lästern, ohne es zu verstehen, nämlich im Verderben desselben werden sie selbst ihr Verderben finden. Was sie lästern, sollen die Dinge des natürlichen Wesens sein, denen sie die Geltung bei Gott absprechen, d. i. sie leugnen die Göttlichkeit, welche der sinnlichen Welt vermöge ihres göttlichen Ursprungs eignet, womit sie zugleich das Verhältniß der in dieser Welt machtübenden bösen Geister zu Gott leugnen, von welchen sie leugnen, daß sie über den das Sinnliche Misbrauchenden etwas vermögen. Allein gegen diese Erklärung spricht, wie schon Huth. bemerkt hat, die Parallelstelle Jud. 10, wo die entsprechenden Worte ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι βλασφημοῦσι auf δόξας δὲ βλασφημοῦσι V. 9 zurückweisen, in Beziehung aber auf die Dinge des natürlichen Wesens mit ὅσα δὲ φυσικῶς .. ἐπίστανται dem Wortlaut nach gerade das Gegentheil des ἀγνοοῦσι in der petrinischen Stelle gesagt wird. Ein solches ἐπίστασθαι des Natürlichen ist allerdings der Sache nach zugleich ein ἀγνοεῖν. Aber wie sollte Petrus von der Stelle des Judasbriefes aus oder auch umgekehrt Judas von der petrinischen Stelle aus zu einer solchen Vertauschung der Begriffe kommen? Daß Judas in zwei Sätze auseinanderlegt, was in der petrinischen Stelle in einen zusammengedrängt ist, ließe sich meines Erachtens nur dann sagen, wenn Judas in Beziehung auf dasselbe Object beides, das οὐκ οἴδασι wie das ἐπίστανται, das βλασφ. wie das φθείρ. aussagte; so aber scheidet er durch ὅσα μὲν — ὅσα δὲ die Objecte selbst, und die Rückbeziehung auf V. 9 macht deutlich, daß er Uebersinnliches und Sinnliches einander gegenüberstellt. Ebenso wenig dürfte aber auch der Zusammenhang von V. 12 der petr. Stelle mit

V. 10. 11 δόξας οὐ τρεμ. βλασφ. — ἄγγελοι . . οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν βλασφ. κρίσιν — οὗτοι δὲ ἐν οἷς ἀγν. βλασφ. gestatten, in diesem zusammenfassenden Participialsatze an die Dinge des natürlichen Wesens und nicht vielmehr zunächst an jene übernatürlichen Gewalten zu denken. Freilich kommt auch jene Erklärung zuletzt auf diesen Punkt zurück, aber in einer Weise der Vermittlung, welche aus dem Context schwer zu erweisen sein wird. Denn nicht blos widerstrebt es dem Zusammenhang mit V. 12, die natürlichen Dinge als Gegenstand der Lästerung zu fassen, der Context selbst deutet auch die Beziehung der Lästerung auf die Göttlichkeit der Welt durch nichts an, sondern bezeichnet vielmehr dieselbe (dieser Erklärung nach) als der φθορᾷ verfallen. Ist es aber diese Göttlichkeit der Welt, welche jene Gottlosen lästern, so ist von da aus noch immer ein starker Schritt zur Lästerung jener bösen Geister, um so den Zusammenhang mit V. 11 herzustellen. Endlich dürfte schon der eine Umstand gegen diese Erklärung entscheiden, daß es nicht heißt: ἐν οἷς βλασφημοῦσιν ἀγνοοῦντες, sondern ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες. Es widerstrebt dem Zusammenhang mit V. 11, βλασφημοῦντες als eine blose Modalbestimmung, sei es zu ἀγνοοῦσιν oder φθαρήσονται, zu fassen, wie die obige Erklärung durch ihre eigene Fassung („in dem, was sie lästern ohne es zu verstehen") zu erkennen gibt. Kann demnach ἐν οἷς ἀγ. βλασφ. nicht von φθαρήσονται abhängen, so bleibt nur übrig, das fragliche ἐν entweder von βλασφημοῦντες oder von ἀγνοοῦσιν abhängen zu lassen; beides ist möglich (vgl. Win. S. 553); in der Verbindung mit ἀγνοεῖν erweitert ἐν den Gedanken; in der Verbindung mit βλασφημ., die ich mit Win. u. Wahl u. A. vorziehe, dürfte ἐν zur Conformirung des Gedankens mit dem folgenden ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται gewählt sein. Der Sinn des Vergleichs mit den unvernünftigen, zum Verderben geborenen Thieren ist offenbar ein doppelter, wenn auch nicht in völliger Correctheit ausgedrückter. Diese τολμηταί stellen sich selbst damit, daß sie lästern was sie nicht verstehen, den unvernünftigen Thieren gleich (auf diesen Vergleichspunkt deutet das ἄλογα und das καὶ vor φθαρήσονται, vgl. Bess.) und werden ebendeshalb denselben in der φθορά, zu der die Thiere geboren sind, gleichgestellt, sodaß der Participialsatz ἐν οἷς ἀγν. βλασφ., der rückwärts in Beziehung zu V. 11 den Gegensatz οὗτοι δὲ

aufrecht hält, vorwärts das ἐν τῇ φϑ. αὐτῶν καὶ φϑαρ. begründet. Die Fassung des Ganzen erklärt sich unschwer aus Jud. 10. Wie hier geschieht, kehrt auch der Verf. des petr. Briefes V. 12 zu dem durch V. 11 in das rechte Licht gestellten Verhalten jener Verführer zurück, drängt nun aber, durch die affectvolle Voranstellung und Erweiterung des Vergleichs ὡς ἄλογα — φϑοράν bewogen, das ὅσα οὐκ οἴδασι βλασφημοῦσιν Jud. 10 in einen Participialsatz zusammen und läßt den mit ὅσα δὲ φυσικῶς .. ἐπίστανται ausgedrückten Gedanken jener Stelle in dieser Form bei Seite, führt ihn aber der Sache nach V. 13 fg. ἡδονὴν ἡγουμ. τλ. aus, worauf er V. 15 zu Jud. 11 zurückkehrt. Widersinnig, wie de W. behauptet, hat der Verf. die Parallelstelle Jud. 10 nicht behandelt; aber eine Ungenauigkeit der Darstellung ist in dem βλασφημοῦντες allerdings anzuerkennen, sofern das βλασφημεῖν nicht in den Vergleich mit den Thieren paßt; allein βλασφημοῦντες war nun einmal durch den Gegensatz zu V. 11 gefordert und somit diese Incorrectheit mit der Voranstellung des ὡς ἄλογα — φϑοράν unvermeidlich gegeben.

Im Einzelnen ist noch zu bemerken, daß das Beiwort ἄλογα dem ἐν οἷς ἀγν. βλασφ., und γεγ. — φϑοράν dem ἐν τῇ φϑορᾷ αὐτῶν κ. φϑαρ. entspricht. Der Jud. 10 auf das φυσικῶς ἐπίστανται beschränkte Vergleich ist demnach hier auf das φϑείρεσϑαι ausgedehnt. Φυσικά vgl. φυσικῶς Jud. 10 „positiv im Gegensatz zu ἄλογα" (Harl.) = quae naturalibus motibus et concupiscentiis aguntur, non autem ratione ducuntur (Gerh.), ab instinctu naturae pendentia (Wahl); nur noch Röm. 1, 26 in der Bedeutung naturae conveniens. Antithesis ad homines qui ad libertatem et gloriam coelestem debent contendere (Beng.). Γεγεννημένα im Gegensatze zu den Irrlehrern, die durch ihr Verhalten derselben φϑορά anheimfallen. Εἰς ἅλωσιν καὶ φϑοράν ohne Zweifel des Vergleichs wegen im passiv. Sinne vgl. Jak. 5, 5; Ps. 49, 13. 21; Luk. 21, 35. Ἐν τῇ φϑορᾷ αὐτῶν nämlich der ζῶα γεγ. εἰς φϑοράν. Weniger entspricht es dem Vergleiche, φϑορά von dem sittlichen Verderben der Irrlehrer und ἐν als Bezeichnung ihres Zustandes zu verstehen (so Beng., de W., Huth. u. A.).

Ueberblicken wir wieder das Verhältniß von V. 10—12 zu Jud. 8—10, so treten uns auch hier die Indicien der Priorität

des Judasbriefes entgegen. Vor Allem gilt das von 2 Petr. 2, 11, wo der Verf. ähnlich wie in Ansehung der Strafexempel V. 4. 6 die concrete Darstellung jenes Briefes verallgemeinert, und zwar in einer Weise, daß der Gedanke, wenn auch klar ausgedrückt, doch erst aus Jud. 9 die nöthige Bestimmtheit des Inhalts gewinnt (vgl. Brückn. S. 167, Huth. 334), wobei im Einzelnen das ἰσχύϊ καὶ δυν. μείζοντες ὄντες das ἀρχάγγελος umschreibt, in dem τολμηταί sich das οὐκ ἐτόλμησε reflectirt, und das kürzere βλάσφημον κρίσιν an die Stelle des κρίσιν βλασφημίας getreten ist. Aber auch 2 Petr. 2, 10 ist nicht zu verkennen, wieviel straffer der durch ὁμοίως μέντοι τλ. geknüpfte Zusammenhang Jud. 8 ist, als der durch μάλιστα vermittelte; ferner, daß der erweiterte Ausdruck ὀπ. σαρκὸς ἐν ἐπ. μι. πορ. eine Verdeutlichung des dunkleren σάρκα μιαίν. Jud. 8 und zugleich eine Zusammenfassung des ὀπίσω σαρκ. ἀπ. Jud. 7 und des σάρκα μιαιν. Jud. 8 ist. Auch ist richtig, was Brückn. S. 164 bemerkt, daß die Trennung des τολμ. αὐϑαδ. von dem Vorhergehenden beweist, daß Petrus das Beispiel V. 11 vor Augen hatte, während Judas augenscheinlich und zum Erweis seiner Ursprünglichkeit erst durch das δόξας δὲ βλασφ. V. 8 darauf geführt wurde, dies Beispiel einzuschalten. Und was 2 Petr. 2, 12 anlangt, so zeigt die Erklärung, wie die Fassung des Gedankens sich natürlich als eine Zusammenfassung von Jud. 10 mit Erweiterung des dort gebrauchten Vergleichs, nicht aber Jud. 10 aus 2 Petr. 2, 12 verstehen läßt. Auch hier ist deutlich (vgl. Brückn. S. 165), „daß Petrus den ganzen Gedanken des Judas von Anfang in Erinnerung gehabt haben muß, nicht umgekehrt."

V. 13. 14. „.. und so den Lohn der Ungerechtigkeit davontragen werden; sie, die für ihre Lust die Schwelgerei am Tage achten und als Schmutz- und Schandflecken in ihren Trügereien schwelgen mit euch schmausend, Augen haben voll Ehebruchs und unersättlich in der Sünde, unbefestigte Seelen an sich locken und ein Herz haben durchtrieben in Habsucht."

Κομιούμενοι μισϑ. ἀδ. gehört noch enge mit φϑαρ. V. 12 zusammen. Ihr φϑείρεσϑαι in der Weise des Viehes ist ja eben der Lohn ihrer Ungerechtigkeit. Ἀδικία hier in demselben umfassenden Sinne, in dem ἀδίκους V. 9 dem εὐσεβεῖς gegenübersteht und mit ἀσεβής V. 5, ἄϑεσμος V. 7, ἄνομος V. 8 wechselt.

Als ausnehmende ἀδικία (vgl. zu μάλιστα V. 8) hat der Verf. ihr Treiben bereits bezeichnet und thut es nun noch weiter, indem er den V. 10 mit ὀπίσω σαρκὸς ... πορ. angedeuteten Zug des Näheren ausführt und so auch nach dieser Seite des thierischen Misbrauchs der sittlichen Welt — bei Judas des φυσικῶς ἐπίστασθαι derselben — den Vergleich mit den Thieren vervollständigt. Μισϑ. ἀδικ. wie unten V. 15, κομ. wie 1 Petr. 1, 9. — Ἡδονὴν ἡγ. τὴν ἐν ἡμ. τρυφήν. Ihr Ergötzen ist fleischliche Ueppigkeit, und die Weise, in der sie diese Gesinnung und Lebensanschauung bethätigen, beschreiben die folgenden Participialbestimmungen, welche nicht (vgl. de W.) von ἐπλανήϑησαν V. 15 abhängig gemacht werden dürfen. Ueber die Zusammenstimmung dieser Lebensanschauung mit der Lehre des Aristipp vgl. de W. Der Ausdruck τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφ. erinnert an den Vergleich V. 12. Wie die Thiere unbekümmert über die ihnen drohende φϑορά nur an den augenblicklichen Genuß denken (Jak. 5, 5), so auch diese Menschen; ἡμέρα demnach Bezeichnung der Gegenwart im Gegensatze zu der ihnen drohenden Zukunft (κομιούμενοι). So schon Luth., Gerh., Beng., de W., Huth., Bess. Zum Ganzen vgl. Phil. 3, 19 . . Σπίλοι καὶ μῶμοι ist weder zum Vorangehenden zu ziehen noch selbständig zu fassen, wobei es die Participialconstruction unterbricht und den Anschluß des erläuternden ἐντρυφῶντες hindert (so Huth., wogegen Brückn.), sondern ist mit ἐντρυφ. zu verbinden (de W.), so zwar, daß es, zunächst die Weise des ἐντρυφ. bestimmend, zugleich auch für das συνευχ. gilt = als Schmutz- und Schandflecken schwelgend ꝛc. Σπίλοι noch Eph. 5, 27 maculae per se — μῶμοι nur hier eigtl. Tadel, Schandflecken, dedecora alios ad ipsius ecclesiae vituperium irritantia (Beng.). — Ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν so mit A* C G J den Minuskk. u. mehreren Uebb. vgl. Tischd., wogegen Griesb., Lachm. mit A** B Vulg. Syr. u. a. ἀγάπαις wie Jud. 12 lesen. Ebenso Reiche. Schon das Schwanken der Lesart läßt erkennen, daß ἀγάπαις nicht das Ursprüngliche ist. Auch gibt ἀγάπαις, da die Lesart αὐτῶν und συνευχ. ὑμῖν feststeht, keinen erträglichen Sinn: schmausen sie mit den Lesern, so kann von eigenen Liebesmahlen derselben keine Rede sein, was Jud. 12 bestätigt. Vielmehr ist dies gerade der Vorwurf, daß jene Menschen sich in die christliche Gemeinschaft eindrängen, um sie für ihre

Lüste auszubeuten V. 3, Jud. 12. Dann ist aber ἀπάταις auch keine Bezeichnung für ἀγάπαις = Afterliebesmahle (so z. B. Bess.), sondern ihr verführerisches Treiben ist als Trug bezeichnet, und in ihm schwelgen sie, sofern sie daraus Gewinn ziehen V. 3 und es sich auf Kosten Anderer wohl sein lassen. Συνευχ. ὑμῖν (vgl. Jud. 12) unter der Voraussetzung ihres Eingangs bei den Lesern V. 1—3, auf welcher die ganze Schilderung ruht. Die concrete Fassung bei Judas ist auch hier einer allgemeineren gewichen, nicht aber umgekehrt die prophetische Zeichnung unseres Briefes durch die geschichtliche des anderen schärfer bestimmt. Gegen letztere Behauptung spricht vor Allem der Ausdruck σπιλάδες Jud. 12, dessen Wahl gegenüber dem vorliegenden σπῖλοι καὶ μῶμοι sich nicht erklärt. Und auf wessen Rechnung das Wortspiel ἀγάπαις und ἀπάταις kommt, dürfte doch, da ἀγάπαις das geschichtlich Gegebene, ἀπάταις das Gewählte ist, kein Zweifel sein (vgl. Huth. 335 fg., Brückn. S. 165 fg.).

V. 14. Ὀφθαλμοὺς — ἁμαρτίας ein weiterer Zug jenes sinnlich thierischen Wesens der Verführer, dem σπῖλ. καὶ μ. ἐντρυφ. coordinirt, nicht aber dem συνευχ., wie Calv., Dietl. wollen, subordinirt. Zur Ausdrucksweise ὀφθ. μεστ. μοιχ., ut in ipsorum oculis adulterae quasi habitent (Horn.), vgl. die Belege bei Elsn., Kypke, L. Bos, zur Sache Mt. 5, 28. Libidinis signa in oculis potissimum relucent (Gerh.). Oculi occasio peccati, indicium commissae culpae, causa committendi (Bernh.). Hiob 31, 1; Ps. 119, 37 u. a. Καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας. Lachm. nach A B ἀκαταπάστους, was wol nur als Schreibfehler anzusehen ist (vgl. Reiche); die Lesart mehrerer Minusk. und Uebb. ἀκαταπαύστου hat äußere und innere (vgl. Dietl.) Gründe gegen sich. Auch Reiche zieht ἀκαταπαύστους vor. Der Sinn des Ausdrucks ist: nicht zur Ruhe gebracht, ungestillt in Ansehung der Sünde (vgl. über den Genit. Win. 175), nämlich der Wollustsünde; vgl. die sprachlichen Parallelen bei Els., Kypke, L. Bos, 1 Petr. 4, 1. Fecundum est peccatum; non ibi desinit ubi incipit (Gerh.). Δελεάζοντες vgl. Jak. 1, 14 schließt sich nun ähnlich wie vorher συνευωχ. näher an das vorangegangene Particip. an = oculis illis ad flagitia carnis Beng.; so auch Huth., Brückn. vgl. 2, 18, wo das δελεαζ. durch ἐπιθ. σαρκ. ἀσελγ. und der Ausdruck ψυχ. ἀστηρ. durch

τοὺς ὀλίγ. ἀποφ. τλ. näher erläutert ist; es sind ψυχαί Christi tate nondum robustae (Hier.), in fide et pietatis studio dum satis fundatae et formatae (Gerh.) vgl. 3, 16 fg.; 1

Καρδίαν — ἔχοντες der dritte Hauptzug des Bildes Habsucht jener Lügenlehrer vgl. V. 3; auch der Form nach ὀφϑ. ἐχ. μεστ. μοιχ. parallel. Zu γεγυμν. c. gen. vgl. Phi her. p. 451 bei Win. S. 175: ϑαλάττης οὔπω γεγυμνασ Die natürliche Anlage ist zur Virtuosität (vgl. V. 3) bei ausgebildet. Κατάρας τέκνα Kinder des Fluchs = dem F verfallen, sodaß sie „ihm angehören, wie ein Kind der Mu er sich an ihnen in allem ihren Thun und Treiben mani (vgl. Winer's sprachliche Erläuterung des Ausdrucks S. : Als sachliche Erläuterung vgl. Ps. 109, 17—19 und als G theil dazu 1 Petr. 3, 9. Ob dieses κατάρας τέκνα als A sition zu dem vorangehenden Participialsatze, oder ähnlich wie αὐϑαδ. V. 10 als nachdrucksvoller Anfang des folgenden S V. 15 zu fassen sei, erscheint fraglich. Ich halte die letztere bindung wegen des zusammenfassenden Sinnes des Ausdr der dem Gedanken V. 15 entspricht, und wegen des Jud. 11 v gestellten οὐαὶ αὐτοῖς, das sich in κατ. τέκνα reflectirt, fi richtigere. Dann sind diese Lügenlehrer eben deshalb so be weil sie des Gewinnes wegen den geraden Weg verlassen Balaam's Weg eingeschlagen haben. „Sie haben den Herr leugnet und verlassen, so hat sie der Herr wieder verl (Bess.) und dem Fluche überlassen zu thun, das nicht Röm. 1, 24 fg.

V. 15. 16. „Kinder des Fluchs sind sie den geraden verlassend, irregegangen, indem sie dem Wege Balaam's Sohnes Bosor's, nachfolgten, welchem der Lohn der Unger keit geliebte, dafür aber Zurechtweisung seiner Uebertretun hielt: das stumme Reitthier, mit Menschenstimme redend, des Propheten Thorheit."

Ueber κατ. τέκνα zu V. 14. Der Vergleichspunkt li der Habsucht, die sie gleich Bileam von dem erkannten We Wahrheit hinweg auf den Irrweg getrieben hat. Was sie gethan, und wie weit sie es auf diesem Wege der Wahrhei gegen bringen, zeigt ihnen jenes Propheten Geschichte, dessen heit die redende Eselin beschämen muß; vgl. Jud. 11.

Καταλιπ. εὐϑ. ὁδ. ἐπλαν. bestätigt (V. 1), daß abtrünnige Christen gemeint sind. Sie wissen den rechten Weg, aber sie wollen ihn nicht — ἁμαρτάνουσιν ὄντες αὐτοκατάκριτοι Tit. 3, 11, und darum κατάρας τέκνα. Zu εὐϑ. ὁδός vgl. Apg. 13, 10; wesentlich dasselbe wie V. 2 ἡ ὁδ. τῆς ἀληϑείας V. 21 τῆς δικαιοσύνης. Opponuntur avia errorum. Quemadmodum enim via vera ac regia est una .. ita quia a regia coelestis veritatis via declinarunt per varios errores vagantur (Gerh. zu ἐπλαν.). Ἐξακολ. τῇ ὁδῷ τλ. Das ἐπλανήϑησαν bestimmend = indem sie Bileam's Weg folgten, dessen Weg eben der Irrweg schnöder Gewinnsucht war, wie der Relativsatz besagt. Viele Ausleger denken hier an den Rath des Bileam, Israel durch Abgötterei und Unzucht zu fällen, was die Vergleichung von Apok. 2, 14 nahe legt (so Bitr., Krebs, Elsn., Wolf, Grot. u. A., Dietl., Beſſ.). Dem steht aber entgegen, daß, wie ἐπλανήϑ. zeigt, der eigene Irrweg der Verführer der Vergleichspunkt ist, und daß, wie V. 16 zeigt, nur an die Verkehrtheit gedacht werden kann, in der Bileam den Weg zu Balak dem Herrn entgegen unternimmt (4 Mos. 22, 32). Der Ausdruck ἐξακ. wie 1, 16; 2, 2. Τῇ ὁδῷ nicht „auf dem Wege", sondern „dem Wege" wie 1, 16; 2, 2, nämlich dem Wege, den er ihnen vorangewandelt ist. Βοσόρ für בְּעוֹר 4 Mos. 22, 5 in Folge eigenthümlicher Aussprache des ע. Μισϑ. ἀδικ. ἠγ. vgl. 4 Mos. 22, 7. 15 fg., vgl. zur Sache die Belege bei Wetst. aus den Rabb., b. Krebs aus Jos. u. Philo. — V. 13 κομ. μισϑὸν ἀδικ. Der zeitliche Lohn der Ungerechtigkeit, den sie suchen, ist gleichsam das Handgeld des andern, der ihnen ungesucht zu Theil wird.

V. 16. Ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν, Letzteres im Gegensatz zu dem ἠγαπ. Er, der Prophet („der Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung siehet" 4 Mos. 24, 4) muß sich seiner Uebertretung durch seine Eselin überführen lassen ihm zu spöttlicher Beschämung (in summum ejus dedecus os apertum asinae fuit, ut illam haberet magistram, qui Deo ingenio se subjicere noluerit Calv.), zugleich aber ihm zum Zeugniß, wie wenig er als Prophet gegen die Macht Dessen etwas vermag, der dem sprachlosen Thiere den Mund zu menschlicher Sprache geöffnet hat 4 Mos. 22, 35. Ἰδίας mit Nachdruck, aber nicht die ihm

als Urbild aller Lügenpropheten eigene παρανομία (Dietl.); denn davon sagt der Context nichts; sondern darauf liegt der Nachdruck, daß er, der Anderen Prophet ist, durch eine Eselin sich die eigene παρανομ. muß vorhalten lassen. Παρανομία wie vorher ἀδικία sein „vor dem Herrn verkehrter Weg" (4 Mos. 22, 32). Ὑποζύγιον τλ. Die ἀσυνδέτως angefügte Erläuterung zu dem ἔλ. ἔσχεν (Win. 476) vgl. 4 Mos. 22, 28 fg. Das Beschämende seiner Ueberführung liegt in jedem Worte, namentlich in der Gegenüberstellung des ὑποζ. ἄφωνον und τοῦ προφήτου. Ἄφωνον i. e. expers vocis humanae (Beng.); die unmittelbare Zusammenstellung mit ἐν ἀνθρ. φ. φθεγξ. hebt den Contrast. Zu ἐν statt des dat. instr. Win. 347. Φθέγγ. überhaupt einen Laut von sich geben, daher auch von Instrumenten und Thieren, hier wegen der näheren Bestimmung ἐν ἀνθρ. φων. passend gewählt. Ἐκώλυσε. Die Eselin verhindert nicht die Reise, sondern die Thorheit, in der Bileam gegen den Engel des Herrn angeht. Auf ihren Vorhalt, daß sie nie gepflegt also zu thun, gehen dem Propheten die Augen auf, daß er den Engel des Herrn und die Lebensgefahr erkennt, in der er geschwebt hat (4 Mos. 22, 28—34). Παραφρονία für παραφροσύνη (vgl. über die Wortform Win. 87) nur hier; vgl. jedoch 2 Kor. 11, 23 = dementia.

Was das Verhältniß von V. 15. 16 zu Jud. 11 anlangt, so wird zwar behauptet (vgl. Dietl. S. 184), Judas habe das bei Petrus vorgefundene Beispiel, es kurz herübernehmend, mit gehäuften alttestamentlichen Beispielen (Kain — Korah) unterstützt; allein nach dem Maßstab des bisher Gefundenen ist vielmehr mit Huth. und Brückn. zu sagen: Petrus habe die Beispiele des Kain und Korah bei Seite gelassen und sich lediglich an das in Beziehung auf die ψευδοδιδάσκαλοι nächstliegende des Bileam gehalten und es in der vorliegenden Weise verdeutlicht und erweitert. Hiefür spricht die durchdachte Zusammenordnung der drei Beispiele bei Judas, von denen jedes den Irrweg der Verführer nach einer anderen Seite charakterisirt, die ihr entsprechende concinne Form der Darstellung, deren klimaktischer Fortschritt nicht den Eindruck macht, als habe sich der Verf. nur eben noch andere Beispiele zu dem gegebenen gesucht, endlich die Schwierigkeit des Ausdrucks τῇ πλάνῃ τοῦ B. μισθ. ἐξεχύθησαν, überhaupt aber die hervorstechende Originalität der Stelle Jud. 11.

Wir erkennen hier im Wesentlichen dasselbe Verhältniß beider Autoren, wie oben V. 4—8.

V. 17—22. Die Beschämung der Thorheit Bileam's durch seine Eselin, womit die Schilderung der ἀδικία jener lasterhaften Menschen abschließt, vermittelt den Uebergang zu dem letzten Abschnitt ihrer Charakteristik, in welchem gezeigt wird, wie nichtig ihre Vorspiegelungen sind, womit sie Eingang zu gewinnen suchen. „Sie sind das bare Widerspiel dessen, wofür sie sich ausgeben, indem sie große Erkenntniß versprechen und nichts leisten, Freiheit verheißen und selbst Knechte der vergänglichen Dinge sind, Männer des Fortschritts, wie sie sagen, aber in Wahrheit rückfällig in den Pfuhl der Sünde, aus welchem sie nur errettet worden sind, um desto schlimmerem Verderben anheimzufallen" (Hofm. Schriftb. II. 2, S. 613). — Der Abschnitt faßt zusammen, was sich Jud. V. 12 (νεφελ. ἄνυδρ. κτλ.), V. 13 (ἀστ. πλαν. οἷς ὁ ζοφ. τοῦ σκ. εἰς αἰ. τετηρ.), V. 16. 19 unter verschiedenen Gesichtspunkten vertheilt findet, so zwar, daß sich für 2 Petr. 2, 18—22 nur allgemein gehaltene Andeutungen im Judasbriefe nachweisen lassen.

V. 17. „Sie sind Brunnen ohne Wasser und Nebelwolken vom Sturme getrieben, denen das Dunkel der Finsterniß aufbehalten ist."

„Sie geben große Dinge für und ist nichts dahinter" (Luth.). Duabus istis metaphoris docet, eos nihil intus habere, quum magnam speciem ostentent (Calv.). Puteus et nubes aquam pollicentur: sic illi praegrandia jactant quasi lumina ecclesiae cf. v. 10. 19 in. . . . sed hi putei, hae nubes nihil praebent: praegrandia illa sunt vanitatis (Beng.). Für das erstere Bild vgl. Jer. 2, 13; Spr. 10, 11; 13, 14; Jes. 58, 11 vgl. mit Joh. 4, 14; Jes. 7, 38; für das zweite namentlich Spr. 25, 14, welche Stelle der Verf. vielleicht im Auge hat. Die πηγαί = receptacula fontium, Quellorte vgl. Joh. 4, 6. 11. Die Lesart ὁμίχλαι steht kritisch fester (vgl. Tischd.) als νεφέλαι (Jud. 12); wiewol Reiche sie aufs neue als passender in Schutz nimmt. Da das Beiwort ἄνυδροι bereits für πηγαί verwendet ist, wählt der Verf. den Ausdruck, der an sich schon zur Bezeichnung des leeren, dunstigen, unerfreulichen Wesens jener Verführer geeignet ist. Markirter ist auch in Vergleich mit dem ὑπὸ ἀν.

παραφ. Jud. 12 die Bezeichnung ὑπὸ λαίλαπος. Λαῖλαψ :
Aristot.: πνεῦμα βίαιον καὶ εἱλούμενον κάτωθεν ἄνω. So la
sich das Treiben jener Menschen ist, so hat es doch für die ch
liche Gemeinschaft die Bedeutung eines Sturms, der sie fegt
zerbricht was nicht im Glauben gefestigt ist — τοὺς ἀστηρίκ
V. 14; 3, 17 vgl. über die verheerende Wirkung V. 1-
Οἷς ὁ ζοφ. τοῦ σκ. τετήρηται — wörtlich wie Jud. 13, nur
εἰς αἰῶνα von dort eingetragen scheint (so Lachm., Tisc
Buttm., vgl. jedoch Reiche, der es für echt hält). Um
Beziehung zu dem Bilde zu gewinnen, Calv.: pro momenta
tenebris, quas nunc offundunt, illis multo densiores ac a
nas paratas esse. Gezwungen; οἷς geht auf οὗτοι zurück. A
dings findet hier eine Rückbeziehung auf die V. 4 erwähnte S
art statt (Brückn.); aber etwas Unvermitteltes behält
Relativbestimmung in Vergleich mit Jud. 13 darum doch
beweist, daß dem Verf. der Brief Judä vorlag, wo dieser
danke nicht nur in bestimmterem Zusammenhang mit V. 6 s
sondern auch durch das vorangehende Bild der ἀστέρ. π
passend vorbereitet ist. Der Verf. verfährt in seiner uns s
bekannten Weise (vgl. zu V. 15 fg.), indem er von dem R
thum der Bilder Jud. 12 fg. nur eines beibehält; aus dem e
aber macht er verdeutlichend zwei Bilder und verfährt in
Wahl der Ausdrücke ὁμιχλ. — λαιλαπ. verstärkend. Das
gekehrte Verfahren, demnach Judas das Doppelbild πηγ. ἄν
ὁμιχλ. in νεφέλαι ἄνυδροι zusammengezogen hätte, ist an sich
wohl denkbar und entspricht dem sonstigen Verhältnisse d
Briefe nicht.

V. 18. 19. „Denn leeren Schwulst redend verlocken
mit fleischlichen Lüsten, mit Ueppigkeiten, die, welche ein w
den in Irrthum Wandelnden entfliehen, indem sie ihnen Fr
verheißen, während sie selbst Knechte des Verderbens sind;
wem jemand unterlegen ist, dessen Knecht ist er auch geword

V. 18 dient nicht sowohl zur Erklärung der Bilder V
(Huth., Brückn.), als zur Begründung des V. 17 übe
ausgesprochenen Urtheils, das οἷς . . τετηρ. eingeschlossen.
Verf. legt nämlich zur Begründung von V. 17 sofort die A
ihrer Verführung in ihrer Hohlheit, Schändlichkeit und Lü
haftigkeit vor Augen. Die tragende Mitte des Ganzen ist da

ἐν ἐπ. σαρκός. Fleischeslust ist der Köder, wodurch sie die Seelen fangen. Denn ἐν ἐπιθυμ. σαρκός kann hier nicht (vgl. Brückn. gegen Huth.) den eigenen Zustand der Verführer bezeichnen, sondern bezeichnet vielmehr die Schändlichkeit ihrer Verführungskünste. Dazu fügt dann der Verf. erklärend ἀσελγείαις (vgl. V. 2) als Apposition: durch sie verschaffen sie den ἐπιθυμίαις ihre Befriedigung. Die Lesart ἀσελγείας gen. ist schwach beglaubigt und nimmt sich als eine Emendation aus. Alle neueren Kritiker haben sie daher verworfen. Mit solchen Mitteln machen sie sich an die ψυχ. ἀστηρ., wie es V. 14, oder wie es hier heißt, an die, welche erst entfliehen, τοὺς τλ. Bei ihnen hoffen sie Eingang zu finden, was ein Zeichen ihrer Erbärmlichkeit ist. Ὀλίγως nur hier und überhaupt ungebräuchlich, zur Bezeichnung des Maßes im Unterschied von der Zeit gewählt = paululum; diese Auffassung des ὀλίγως verdient wegen V. 14; 3, 16 und wegen des Präs. ἀποφευγ. den Vorzug (vgl. Brückn. gegen Huth.). Die Lesart ἀποφεύγοντας, nicht ἀποφυγόντας, bezeichnet, „daß das Fliehen eben erst begonnen hat" (Win. 306). Dem Heidenthum haben sie den Rücken zu kehren angefangen, aber im Christenthum haben sie noch nicht festen Fuß gefaßt; so werden sie die leichte Beute der Verführer. Reiche zieht die allerdings einfachere Lesart ὄντως ἀποφυγόντας vor, bei der sich nur das Entstehen der anderen schwer erklärt. Τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρ. als Object von ἀποφευγ. abhängig, da die ὀλιγ. ἀποφ. nicht zugleich ἐν πλαν. ἀναστρ. sein können, und ἀποφυγ. ein Object bedarf. Die noch auf dem sittlichen Irrweg der fleischlichen Begierde und ihres Verderbens Wandelnden (vgl. 1, 4) sind die noch Unbekehrten. Aber so gerade gehen diese Verführer nicht an. Ὑπέρογκα ματ. (letzteres Zusatz zu Jud. 16) φθεγγ. stellt der Verf. voran: tumentia ac fastu plena sonantes (Gerh.). In diesem Sinne auch sonst μέγα φθεγγ. vgl. b. Kypke. Unter dem ὑπέρογκα ματ. ist offenbar etwas zu verstehen, womit jene Verführer ihr δελεάζειν beschönigen, und zwar ohne Zweifel ihre Freiheitstheorie V. 19, deren Grundzüge die Leugnung Christi als des δεσπότης und die lästernde Verachtung der dämonischen Gewalten ist V. 1. 10. Mit solcher Theorie betäuben sie das erwachte Gewissen der Verführten, während sie mit dem Köder der Fleischeslust ihren alten Menschen gewinnen.

V. 19. Ueber das erklärende Verhältniß dieses Participial-satzes ἐλ. αὐτ. ἐπαγγ. zu ὑπερ. ματ. φϑεγγ. V. 18 s. das eben Gesagte. Gedanke und Ausdruck weisen auf 1, 4 zurück, wo von den Verheißungen gesagt ist, durch welche der Christ göttlicher Natur theilhaftig wird, unter der Bedingung daß er die Lust mit ihrem Verderben flieht. Diese dagegen verheißen Freiheit, während sie selbst Knechte der φϑορά sind. In zwiefacher Hinsicht richtet sich ihr Treiben, als Widerspruch gegen die dem Christen gegebene Verheißung und als Widerspruch in sich selbst. Es ist nur der leere Klang des schönen Namens, mit dem sie berücken. Denn eine Freiheit, die mit Knechtschaft Hand in Hand geht, kann nur Scheinfreiheit, nicht Freiheit von der Sünde, sondern nur Freiheit zur Sünde sein. — Αὐτοὶ δοῦλ. ὑπ. τῆς φϑορ. Jene Verführer wollen das freilich nicht Namens haben. Sie meinen vielmehr in der Befriedigung ihrer Lüste ihre Freiheit zu bethätigen und so zu sagen Herren der Sünde zu sein, als könnte sie ihnen nichts anhaben. Αὐτοὶ im Gegensatze zu dem, was sie Anderen verheißen. Φϑορά wie 1, 4 das sittliche Verderben als Frucht der Sünde. Δοῦλοι sofern die φϑορά sie beherrscht und zu Knechten macht, während sie die Herren zu spielen meinen. Ὑπαρχ. im Gegegensatze zu ἐπαγγ. — ᾯι γὰρ τλ. Diese von dem Kriegsrechte hergenommene Sentenz setzt als Begründung des δοῦλ. ὑπαρχ. auf Seite jener Verführer den Wahn voraus, daß ihre Dahingabe an die Lüste eben Bethätigung ihrer Freiheit sei. Dagegen sagt der Verf., daß wer von der Lust überwunden ist, nicht mehr Herr, sondern Knecht derselben ist, fortan ihr zu Willen sein muß, vgl. Joh. 8, 34; Röm. 6, 16. Ob jene Gegner das ἡττᾶσϑαι einräumen, ist völlig gleich: ihm, dem Verf., ist die Dahingabe an die Lüste nichts anderes, und er schreibt nicht zur Widerlegung jener, sondern zur Warnung seiner Leser. Der Dativ nicht einfach = ὑπό, sondern zugleich im Sinne der Zugehörigkeit gesetzt (Win. 196). Die Perff. als Bezeichnung des einmal für immer eingetretenen Standes; und die Beziehung derselben auf einander drückt aus, daß eines mit dem andern gegeben, beides unzertrennlich verbunden ist.

V. 20. 21. „Denn wenn sie entronnen den Befleckungen der Welt durch die Erkenntniß des Herrn und Heilandes Jesu Christi, in diese wiederum verflochten überwunden werden, ist ihnen

ihnen das Letzte schlimmer worden als das Erste. Denn es wäre ihnen besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt zu haben, als sich, nachdem sie ihn erkannt, wegzuwenden von dem ihnen überlieferten heiligen Gebot."

V. 20. Mit Unrecht bezieht man (so schon Gerh., Beng., zuletzt Dietl.) V. 20 auf die Verführten, oder auch auf diese und die Verführer (Bess.). Der Zusammenhang mit V. 19, wo durch αὐτοί die Verführer von den Verführten unterschieden sind, zeigt, daß die Verführten gemeint sind. Nämlich V. 20 rechtfertigt die Sentenz ᾧ γὰρ τλ. in ihrer Anwendung auf die zuvor δοῦλοι τῆς φθορᾶς Genannten und lehrt, wie der Rückfall, dessen sie sich schuldig machen, einen Zustand herbeiführt, der schlimmer ist als der der noch gänzlich Unbekehrten, weil eine δουλεία der eigenen freien Wahl mit geflissentlicher Abkehr von dem Wege der Gerechtigkeit und erneuter Hinkehr zu dem Schmutz der Sünde. Dem ᾧ γάρ τις ἥττ. entspricht der Vordersatz εἰ γὰρ — ἡττῶνται; dem τούτῳ καὶ δεδουλ. der Nachsatz γέγονεν αὐτοῖς τλ., der in Rückbeziehung auf jenes δεδουλ. V. 19 seinen bestimmten Sinn erhält: sie sind δοῦλοι τῆς φθορᾶς geworden, ärger als je zuvor. Die Darstellung ist in hypothetischer Allgemeinheit (Win. 398) gehalten, um die Schlußfolgerung desto stringenter zu machen, daher auch ἡττῶνται. Ἀποφυγόντες nennt er die Verführer, vgl. zu V. 15, die Verführten ἀποφεύγοντες. Der Ausdruck τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου nur hier (vgl. jedoch μιασμός 2, 10, μιαίνειν Jud. 8; Tit. 1, 15; Hebr. 12, 15 und im levit. Sinne Joh. 18, 28) = die Befleckungen der Welt, d. i. die von der Welt herrührenden, den in das Weltleben Versunkenen unvermeidlichen Befleckungen. Κόσμος wie 1, 4 nicht der Inbegriff der ἐν πλάνῃ Wandelnden, sondern der κόσμος als Herrschaftsgebiet der Sünde und ihrer φθορά. Ihren eigenen früheren Zustand meint der Verf., wie das nachfolgende πάλιν ἐμπλακ., das γέγονε τλ. und die ganze folgende Exposition V. 21 fg. beweist; vgl. das ähnliche λήθ. λαβ. τοῦ καθαρισμοῦ τλ. 1, 9. Ἀποφ. — ἐμπλ., indem die μιάσματα τοῦ κ. mit Schlingen und Stricken verglichen werden, welche mit zäher Gewalt den Umgarnten festhalten (vgl. das ähnliche Bild 1 Petr. 1, 18). Unter diesen Befleckungen sind die ἀσέλγειαι V. 18 zu verstehen. Das Mittel, durch das sie entkommen sind, nennt ἐν ἐπιγν. τοῦ

κυρ. κ. σωτ. τλ. in Uebereinstimmung mit 1, 2. 3. 8; 3, 18. Das aber macht eben ihren Zustand nun so schuld- und unheilvoll, daß er Abfall von solcher Erkenntniß und ihrer bereits erfahrenen rettenden Macht ist, wie V. 21 fg. erläutert, vgl. Hebr. 10, 26 fg. Τοῦ κυρίου (so Tischd., Lachm. fügt ἡμῶν bei) καὶ σωτῆρος, den sie jetzt leugnen 2, 1. 10. Ἰησ. Χριστοῦ epexegetisch Win. 472. Ἡττῶνται indem sie der Gewalt der ἐπιθυμία verfallen, vgl. 1 Petr. 2, 11. Γέγονε αὐτοῖς τλ. proverbieller Ausdruck, vgl. Mt. 12, 45; Luk. 11, 26. Das Perfect. im Verhältniß zum Präsens die sofort für immer eintretende Folge bezeichnend Win. 244. Αὐτοῖς eigtl. für sie in objectivem Sinne Win. 189.

V. 21. Der Nachsatz V. 20 wird hier des Nachdrucks wegen mit dem Inhalt der Protasis, nur negativ gewendet, noch begründet. Schlimmer ist das Letzte als das Erste: denn besser wäre es ihnen, sie hätten den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt. Zu ἦν Win. 253. Der Ausdruck ἐπεγνωκ. τὴν ὁδ. τῆς δικ. faßt zusammen, was vorher in ἀποφ. τὰ μι. τ. κ. ἐν ἐπιγν. τλ. auseinandergelegt ist: es ist die Erkenntniß des Weges der Gerechtigkeit, bei der ihnen die Reinigung ihrer Sünden (1, 9) im Glauben an Christum und die Versetzung in ein heiliges Wesen zu Theil geworden; ἐπεγν. also in dem Sinne eines aneignenden Erkennens, und ὁδὸς τῆς δικ. Bezeichnung des Christenthums nicht blos, sofern ihm das fromme Leben eignet (Huth.), sondern sofern in ihm die Errettung aus dem Schmutz der Sünde, die Versetzung in ein neues Leben geschenkt wird; die δικαιοσ. ist die Gerechtigkeit, welche im Glauben erlangt und bewahrt wird. Μή vgl. Win. 427, weil ἐπεγν. als Vorstellung negirt ist; factisch hatten sie erkannt. Ἢ ἐπιγν. ἐπιστρ. τλ. Ueber die Attraction in ἐπιγνοῦσιν Win. 286. 552. Ἐπιστρ. so Tischd. mit G J u. den meisten Minuskk. Dann ist ἐπιστρ., da eine Objectsergänzung wie εἰς τὰ μιάσματα außerhalb des Contextes liegt, geradezu = umkehren, sich abwenden, wie denn auch ἐπιστρ. V. 22, vgl. Spr. 26, 11 mit umkehren zu übersetzen ist; vgl. für diese Bedeutung Pass. Lex.; Luk. 8, 55 und Stellen wie Mt. 13, 15; Mc. 4, 12 vgl. mit Jes. 6, 10. B C lesen indessen ὑποστρ., und nur das Auffallende der ersteren Lesart als stehender Bezeichnung für Bekehrung spricht für sie. Eine blose Emendation

ist der Zusatz εἰς τα ὀπίσω. — Ἐκ τῆς παραδοϑ. κτλ. Ἐκ, nicht ἀπο (so Lachm. mit A), sofern die ἐντολή nicht als äußerlich gegenüberstehende, sondern als beherrschende, gestaltende Macht ihres Lebens betrachtet ist (vgl. Win. über ἀπό und ἐκ S. 326). Zu παραδοϑ. vgl. die Bem. Jud. 3. Ἁγία ἐντολή vgl. 3, 2 Bezeichnung des Christenthums, quia, wie Gerh. sagt, praescribit juste et sancte vivendi praecepta Joh. 13, 34; 15, 12; und ἁγία, weil Heiligkeit ihr Inhalt ist, vgl. 1 Petr. 1, 15—17. Sanctum mandatum h. e. quo praeceptum est, ut ab hujus mundi coinquinationibus recedentes casta conversatione incedamus (Aug.). Daß ἐντολή nicht der den Jüngern gegebene Auftrag der Verkündigung sei (so Dietl.), lehrt παραδοϑ.

V. 22. „Es ist ihnen ergangen nach dem wahren Sprüchwort: Ein Hund rückkehrend zum eigenen Gespei und eine gebadete Sau zum Wälzorte des Koths rückkehrend."

Erläuterndes Asyndeton (Lachm., Tischd. ohne δὲ) zu V. 21. Τὸ τῆς vgl. Mt. 21, 21 = quod est in proverbio. Zur Sache vgl. Spr. 26, 11. Doch ist ein eigentliches Citat nicht anzunehmen, da τὸ τῆς παρ. auf den lebendigen Verkehr hinweist, auch an der a. St. nur das Erstere sich findet und das Citat nicht genau wäre. Ueber ἐπιστρ. Partic. gleichsam δεικτικῶς vgl. Win. 315. Zu εἰς Win. 519: es liegt das Verb. in dem εἰς eingeschlossen und man kann leicht, nach Maßgabe des Vorhergehenden, ἐπιστρέψασα suppliren. Eine ähnliche Sentenz b. Arrian s. b. Kypke, bei den Rabb. s. Schöttg.; auch an Mt. 7, 6; Off. 22, 15 ist zu erinnern. Vixissem canis immundus vel amica luto sus Hor. Ep. II. 1.

Was das Verhältniß von V. 17—22 zu dem Judasbriefe anlangt, so gestattet nur V. 17. 18 hie und da noch eine Vergleichung im Einzelnen, die jedenfalls eher für als gegen die Priorität des Judasbriefes spricht (vgl. zu V. 17 fg.). Dies Ergebniß bestätigt sich durch die Wahrnehmung, wieviel schärfer und bestimmter im übrigen die Zeichnung der Irrlehrer in unserm Briefe gehalten ist. Dies gilt namentlich von V. 18. 19. Was Jud. V. 16. 19 Vergleichbares enthält, sind allerdings Lineamente desselben Bildes; aber klar und bestimmt tritt das Bild erst hier hervor. Wer möchte glauben, daß Judas das feste Charakterbild in eine Reihe einzelner lose zusammenhängender Züge auflöst, die

zwar auf dasselbe zielen, aber es nicht erschöpfen, und nicht vie[illegible]
mehr umgekehrt annehmen, daß der Verf. des zweiten petr. Brie[illegible]
mit theilweiser Benutzung des im Judasbrief Enthaltenen, i[illegible]
Hinblick auf die geschichtliche Entfaltung jener drohenden Ersch[illegible]
nung sein Bild entworfen habe? —

§. 4. Widerlegung der Spötter, welche die Wiederkunft d[illegible] Herrn und darum ein Ende der Dinge leugnen, und Schlußermahnung.

(3, 1—18.)

Der Verf. hebt V. 1. 2 mit einem Rückblick auf den Inhal[illegible]
seiner beiden Sendschreiben an, um hieran die Warnung vor de[illegible]
am Ende der Zeiten zu erwartenden Spöttern zu knüpfen, welche,
gestützt auf den bisherigen Bestand der Welt, die Wiederkunf[illegible]
des Herrn und ein Ende der Dinge leugnen und damit an ihre[illegible]
Theile das ganze Gebäude der christlichen Hoffnung und alle[illegible]
damit zusammenhängenden Ermahnung umstoßen. Zur Beschrei[illegible]
bung derselben dient V. 3. 4, zur Widerlegung V. 5—9, zu[illegible]
Befestigung der Leser V. 10—13. Den Schluß des Ganze[illegible]
bildet V. 14—18 die zusammenfassende, durch die Hinweisun[illegible]
auf die übereinstimmende, von den Gegnern misbrauchte Bezeu[illegible]
gung des Apostels Paulus bekräftigte Ermahnung der Leser, vo[illegible]
dem Tage des Herrn sich unsträflich erfinden und nicht durch d[illegible]
kommende Verführung von dem festen Grunde des Glaubens los[illegible]
reißen zu lassen, sondern in der Gnade und Erkenntniß des Her[illegible]
Jesu Christi immer zu wachsen.

In welchem Verhältniß stehen die ἐμπαῖκται hier zu d[illegible]
ψευδοδιδάσκαλοι Cap. II? Welche Bedeutung kommt überhau[illegible]
diesem Abschnitt 3, 1—13 in dem Gedankengang des Ganz[illegible]
zu? Wir sagen: mit 2, 22 ist die an 1, 11 anknüpfende E[illegible]
örterung der Motive seines Ermahnens zu Ende gekommen, u[illegible]
der Verf. setzt 3, 1 an dem Punkte 1, 12 wieder ein, von [illegible]
sie begonnen hatte. Damit ist auch klar, daß die Auslassung
3 über die Leugnung der Wiederkunft nicht etwa nur noch e[illegible]
nachträglicher Zug zu dem Bilde der Lügenlehrer Cap. II se[illegible]
soll, sondern vielmehr ein wesentlicher Punkt ist, dessen Bedeutu[illegible]
für das Ganze durch den Rückblick auf den Inhalt der beid[illegible]

Briefe 3, 1. 2 hervorgehoben wird. Es ist die Leugnung der Wiederkunft, welche je länger je weniger ausbleiben wird, der offene Angriff gegen die durch das prophetische und apostolische Wort bezeugte Hoffnung des Christen (vgl. zu V. 2), von welcher der Inhalt beider Briefe getragen ist; und es ist darum die Absicht des Verf., seine Leser schlüßlich gegen diesen Angriff, welcher den Grund aller seiner Ermahnung bedroht, zu festigen und durch die Gewißheit der Wiederkunft, welche das Ende der Welt herbeiführt, die Ermahnung zu heiligem Wandel Angesichts solcher Hoffnung um so tiefer ihnen in das Herz zu drücken. Wie er sich Cap. II gegen jene Lügenlehrer gewendet hat, welche die gegenwärtige Machtstellung Christi leugnen, so wendet er sich Cap. III gegen die Spötter, welche seine einstige Wiederkunft und damit ein Ende der Welt in Abrede ziehen. Es entspricht dieser zwiefache Gegensatz der Doppelbeziehung des Inhalts des apostolischen und prophetischen Zeugnisses durch ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν 1, 16: die Leugnung der δύναμις Christi als des Herrn ist der Grundzug jener Cap. II geschilderten Verführer, die Leugnung der παρουσία der Grundzug der hier Cap. III bezeichneten Spötter. Ihre Sinnesrichtung (κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμ. πορ. 3, 3 vgl. mit 2, 10. 12—14. 18 fg.) ist offenbar dieselbe; und man sollte wol glauben, daß die Leugnung der Herrschaft Christi, gepaart mit grundsätzlichem Misbrauch der sinnlichen Welt (Cap. II), von selbst auch zur Leugnung der Parusie führen mußte, wie denn Judas V. 17 fg. dieselbe Weissagung von den Spöttern, die am Ende der Zeiten kommen werden, ohne jedoch der Leugnung der Wiederkunft zu gedenken, auf die im petr. Briefe Cap. II genannten Verführer bezieht. Daher denn auch Dietl. S. 198, Brückn. S. 117 die Leugnung der Wiederkunft Cap. III nur als die andere Seite der Cap. II geschilderten Häresie betrachten. Und gewiß gehören diese Spötter Cap. III demselben Kreise an, wie die Cap. II Geschilderten; aber der petrinische Brief deutet diesen Zusammenhang nicht an, sondern behandelt die häretische Erscheinung Cap. III für sich ohne Rückbeziehung auf Cap. II (vgl. V. 3 τοῦτο πρῶτον γιγν. ὅτι τλ.) und läßt sich in der Darstellung derselben lediglich durch den Gegensatz leiten, in welchem sie insonderheit zu der Hoffnung der Parusie steht. Mit Recht sagt

daher Gerh.: Ab hac praemonitione (Cp. II) transit ad aliam cognatam, ut sibi caveant ab Epicureis irrisoribus, qui novissimum Christi ad judicium adventum et mundi interitum negaturi sint. Und Hofm. (Schriftb. II. 2, S. 613): „Um auch dies, lehrt Petrus weiter im folgenden Capitel, ohne damit nur eine andere Seite derselben Häresie hervorzukehren (gegen Brückn.), wird ein Zeichen des nahen Endes der Dinge sein, wenn ihrer Viele der Erwartung spotten, daß ein Ende kommen werde ... Was Petrus von den Spöttern über ein Ende der Dinge sagt, erinnert an den Zustand der Welt vor dem Gerichte der großen Fluth ... dagegen was er von den Lügenlehrern sagt, welche die Gemeinde verstören werden, erinnert an den Zustand der jüdischen Volksgemeinde unter der seleucidischen Herrschaft (vgl. Dan. 8, 12. 13; 11, 22. 30). Beides trifft hier in Eins zusammen.“ Ist dies das Verhältniß von Cap. III zu dem übrigen Briefinhalt, so kann der, wie man sagt, sehr fühlbare Mangel eines Zusammenhangs mit Cap. II nicht zu Bedenken gegen die Einheit des Briefes berechtigen. Nicht nur daß der Verf. V. 1 an 1, 12 wieder anknüpft, V. 2 den Inhalt von 1, 16—21 zusammenfaßt und in der Bezeichnung der apost. Lehre 1, 16 bereits auf die Cap. II und III besprochenen häretischen Gegensätze Bezug nimmt: er kommt in der Schlußermahnung 3, 14—18 auch auf Cap. II nochmals zurück, wie namentlich V. 17 beweist (vgl. unten).

Zunächst V. 1—13 Befestigung der Leser wider den Spott derer, welche die Wiederkunft des Herrn und darum das Ende der Welt leugnen.

V. 1. 2. „Dies ist bereits der zweite Brief, den ich an euch schreibe, worin ich durch Erinnerung euren lauteren Sinn erwecke, daß ihr gedenket der von den heiligen Propheten zuvor geredeten Worte und des Gebotes eurer Apostel von dem Herrn und Heilande.“

V. 1. Ταύτην ἤδη δευτέραν = diesen bereits als zweiten. Der Verf. weist auf den ersten Brief und den gemeinsamen Inhalt beider Briefe in der Absicht hin, die voraussichtliche Leugnung der Wiederkunft als Widerspruch gegen den Inhalt alles dessen, was er ihnen geschrieben hat, erscheinen zu lassen. Zu ἤδη Beng.: Priorem igitur paulo ante scripserat. Das lieg

aber nicht nothwendig darin, da ἤδη sich auch aus dem Gegensatze der zwei Briefe zu der Einheit ihres Inhalts erklärt. Zu ἐν αἷς, das auf die in δευτερ. angedeutete Pluralität geht, vgl. Win. S. 128. Der Ausdruck διεγείρω ἐν υπομν., der auf ὑπομιμνήσκειν 1, 12 und διεγ. ἐν ὑπομνήσει 1, 13, sowie das τὴν εἰλικρ. διάνοιαν, das dem allgemeinen Gedanken nach auf καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηρ. ἐν τῇ παρ. ἀληϑ. 1, 13 zurückweist, bestätigt die Behauptung, daß der Verf. an 1, 12 fg. wiederanknüpft. Ueber διάνοια vgl. zu 1 Petr. 1, 13, über εἰλικρινής = sincerus, nullo errore adulteratus (Beng.) zu Phil. 1, 10. Eben weil ihr Sinn lauter ist, sie εἰδότες καὶ ἐστηριγμένοι sind 1, 12, bedarf es nur der υπόμνησις, wie denn auch der erste Brief, wiewol der Ausdruck ὑπόμνησις nicht vorkommt, sich der Sache nach als ein bloses ὑπομιμνήσκειν gibt 5, 12; 1, 12. 25.

V. 2. Μνησϑῆναι τλ. So wird der Inhalt seines erinnernden Ermahnens im ersten und zweiten Briefe bezeichnet. Die προειρημένα ῥήματα sind, wie in der Parallelstelle Jud. 17 (vgl. hiezu die Bem.) unverkennbar ist, die von den heiligen (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι 1, 21) Propheten zuvor, vor dem Eintritt der Wirklichkeit, geredeten Worte. Es ist damit, wie auch das ὑπὸ τῶν ἁγ. προφ. lehrt, die gesammte prophetische Vorverkündigung, der λόγος προφητικός überhaupt wie 1, 19 gemeint. Auf diese Stelle weist die vorliegende unverkennbar zurück, wie denn auch beide Male mit τοῦτο πρῶτον γιγν. fortgefahren wird, und wie dort nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden Christi Kraft und Wiederkunft, insbesondere aber letztere, als Inhalt des προφ. λόγος gedacht sein will, so hier. Diese besondere Beziehung des an sich allgemeinen Ausdrucks haben auch Bess. und Huth. anerkannt. Sie ist durch den Zusammenhang mit 1, 19 und namentlich mit 3, 3 fg. (vgl. unten) gefordert.

Καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος geht nun auch in die bestimmte Beziehung der προειρ. ῥημ. τ. ἁ. π. ein. Es ist die apostolische ἐντολή als Vorschrift über das Verhalten des Christen für den Tag der Wiederkunft. So ist ja auch die zusammenfassende Ermahnung zu Anfang des Briefes 1, 3—11, sowie die Schlußermahnung 3, 14—18 unter diesen Gesichtspunkt gestellt, und daß der erste petrinische Brief

durchweg von der Hoffnung der Parusie getragen, diese Hoffnung aber auf das Zeugniß der Apostel und Propheten gegründet ist (1, 10—12), bedarf hier keines Nachweises. Was die Lesart betrifft, so ist gar kein Grund, von der von Griesb. empfohlenen, von Lachm., Tischd., Buttm, aufgenommenen καὶ τῆς τῶν ἀπ. ὑμῶν ἐντ. τοῦ κυρ. καὶ σωτ. abzugehen. Denn 1) ist sie überwiegend beglaubigt, A B C G J, viele Minn., Vulg. u. a.; 2) gibt sie allein einen guten Sinn. Liest man nämlich ἡμῶν, so ist allerdings die Uebersetzung „unserer Apostel" (de W.) die einfachste und natürlichste, auch die der Parallelstelle Jud. 17 entsprechende. Aber selbst wer die Unechtheit des zweiten petr. Briefes behauptet, muß sich bedenken, solchen groben Verstoß des Verf. gegen seine angenommene Rolle zuzugeben (vgl. Huth.). So bleibt nur übrig, ἡμῶν als nachgebrachte appositive Erläuterung (Win. 472) zu ἀποστόλων zu fassen; eine grammatisch zwar nicht unmögliche, aber geschraubte Verbindung, die etwas „ängstlich Angelegenes" (Brückn.) hat und sich mit Apg. 10, 41; 1 Kor. 1, 18, wo der vorhergehende Gegensatz die Fassung bedingt, nicht wohl vergleichen läßt. Dagegen stimmt ὑμῶν „eurer Apostel" ganz zu der Weise der beiden Briefe, die ihrem Inhalt nach (vgl. oben zu ὑπομ.) nur Erinnerung an das den Lesern schon Bekannte, von Anderen ihnen Verkündete sein wollen, wie sich das bei dem zweiten gleich in der Aufschrift 1, 1 (vgl. zu τοῖς ἰσοτι. ἡμ. λαχ. π.), in dem ὑπομ. 1, 12 fg.; 3, 1, namentlich aber in der Berufung auf das Zeugniß des Bruders Paulus 3, 15 fg. zu erkennen gibt, und wogegen 1, 16 (vgl. zu ἐγνωρισ. ὑμῖν) nichts beweist. Der Ausdruck τῶν ἀπ. ὑμ. ist eine mit dem ersten Briefe und mit 2 Petr. 1, 1; 3, 15 zusammenstimmende Andeutung, daß das Schreiben an heidenchristliche Gemeinden sich richtet, somit Paulus (Röm. 11, 13) und seine Mitarbeiter unter den ἀπ. ὑμ. zu verstehen sind. Ἡμῶν ist dann eben die Emendation eines Abschreibers. Mit ἐντολῆς als Hauptbegriff will nun auch, wie schon die Stellung lehrt, der zweite nachträglich hinzugefügte Genit. (Win. S. 485) τοῦ κυρ. κ. σ. verbunden sein. Es ist das Gebot der Apostel, nicht ihr, sondern des Herrn und Erlösers Gebot, und darauf vor Allem ruht die Pflicht des μνησθῆναι. Durch die heiligen Propheten weissagt der Geist Christi (1 P. 1, 11); durch die Apostel befiehlt der κύριος κ. σ. Beispiel

dieser Verbindung zweier Genit. von verschiedener Beziehung mit einem Nomen s. d. Win. S. 172 Anm. 3 vgl. mit Anm. 1 über den dritten Genit. ὑμῶν. Mit dem hier Gesagten stimmt auch Reiche z. d. St. zusammen.

V. 3. 4. „Und wisset vor Allem dies, daß am Ende der Tage Spötter mit Spott auftreten werden, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sprechen: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Denn seit die Väter entschlafen sind, verbleibt Alles so von Anfang der Schöpfung."

Ganz ebenso wie 1, 20 das τοῦτο πρ. γιγν. den Lesern hinsichtlich der Beachtung des proph. Wortes noch ein Besonderes zu bedenken gibt, so auch hier in Ansehung des μνησθῆναι τλ. Auch hier ist es der Verf., der von sich aus diese ermahnende Bemerkung (praeceptum includit Gerh.) hinzuthut, nicht aber soll damit etwas von dem, dessen sie nach V. 2 gedenken sollen, namentlich angeführt werden, wie de W. will, der behauptet, mit dieser Formel, anstatt mit ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, werde dieselbe Weissagung wie Jud. 18 eingeführt. Denn 1) stimmt das nicht mit 1, 20; 2) hätte der Verf. offenbar besser gethan, die Worte ὅτι ἔλεγον ὑμῖν beizubehalten; 3) gehören die Worte ὅτι ἐλεύσονται τλ. weder der alttest. Prophetie noch der apost. ἐντολή an; 4) sind sie auch nicht in dem Inhalt der beiden petrinischen Briefe nachzuweisen, wie doch der Zusammenhang mit V. 1 verlangen würde. Was der Verf. V. 3 fg. sagt, ist ja offenbar etwas Neues. Das τοῦτο πρ. γιγν. ist als selbständiger Imperativsatz zu fassen, dessen Selbständigkeit sich auch durch die lose Anknüpfung des Particip. mit dem Nominat. (Win. S. 505) bemerklich macht. Was Judas V. 17 allerdings als Inhalt einer apostolischen Vorverkündigung gibt, das gibt der Verf. unseres Briefes als sein, des Apostels, Wort; und wir haben dann wieder den Fall, daß trotz des unverkennbaren Anklangs der Worte an die des Judasbriefes in V. 2 und 3, der Sinn beide Male doch ein verschiedener ist; wie denn auch der Judasbrief von dem 2 Petr. 3, 4 Gesagten nichts enthält. Ist aber V. 3 nicht als Bestandtheil des proph. Worts oder des apost. Gebotes zu betrachten, so geht doch daraus, daß der Verf. bei Gelegenheit der Ermahnung zum Festhalten an dem proph. und apost. Wort den Lesern die bevorstehende Leugnung der Parusie zu bedenken gibt, deutlich hervor, daß er, wie

oben behauptet wurde, V. 2 namentlich an die Parusie gedacht hat.

Was das Verhältniß der beiden Briefe betrifft, so hat man (vgl. namentlich Hofm. Schriftb. I. S. 420) „die Art und Weise, wie in Jud. 17 fg. die Worte, mit denen Petrus vermahnt, des prophetischen und apostolischen Worts überhaupt eingedenk zu sein, insonderheit ohne sich durch die Spötter irre machen zu lassen, welche kommen werden, zu der besonderen und einzelnen Erinnerung an die apostolische Vorhersagung jener Spötter verwendet sind", für die spätere Abfassung des Judasbriefes entscheidend gefunden. Allein womit will man die Verwendung der petrinischen Worte beweisen? Eine ausdrückliche Hinweisung auf die petr. Stelle kann man doch in den allgemeinen Worten προειρ. ὑπὸ τῶν ἀποστόλων (Plur.) und ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, was eher auf mündliche Ueberlieferung aus dem Apostelkreis deutet (vgl. zu Jud. 18), nicht erkennen. Und doch müßte man eine solche erwarten, wenn Judas wirklich sagen wollte, daß die aufgetretenen Spötter die dort zuvor beschriebenen seien. Zudem fehlt ja bei Jud. gerade der specifische Inhalt dessen, was Petrus V. 4 über die kommenden Spötter sagt. 'Εμπαῖκται sind allerdings auch die im Judasbriefe beschriebenen Irrgeister; aber daß ihr Spott gegen die Parusie sich richtet, davon sagt der Brief nichts, während er doch die petrinische Stelle bestimmt im Auge haben soll. Dies will um so weniger gehen, wenn die 2 Petr. 3 bekämpften Verführer mit den Cap. II bekämpften nicht dieselben sind, während die ἐμπαῖκται Jud. 18 nothwendig mit den V. 4—16, somit mit den 2 Petr. 2 beschriebenen Verführern zusammenfallen. Kurz, die Stelle des Judasbriefes hat, gerade wenn sie als eine Rückweisung auf die des petr. Briefes verstanden wird, im Ausdruck und Inhalt manches Auffallende. Daß dagegen der Verf. des zweiten petr. Briefes es liebt, sich an den Ausdruck des Judasbriefes anzuschließen, auch da wo er den Inhalt ändert, daß er einerseits den Gedanken erweitert, andrerseits doch wieder individualisirende Bestimmungen einträgt, haben wir bereits in Cap. II gesehen. So scheint er auch hier zu verfahren, indem er den Ausdruck μνησθῆναι τῶν ῥημ. τῶν προ. ὑπο τῶν ἀποστόλων Jud. 17 für seinen Zweck verwendet, den Inhalt aber der so eingeleiteten Vorhersagung Jud. 18 zu einer eigenen, in seine

des Apostels, Namen an die Leser gerichteten Erinnerung gestaltet und durch nähere Bestimmungen erweitert. Jedenfalls bestimmt sich die Auffassung des zwischen dieser Stelle und dem Judasbriefe stattfindenden Verhältnisses nach den Ergebnissen hiefür aus Cap. II, welche für die Priorität des Judasbriefes sprechen.

Πρῶτον dignitatem praecepti notat Gerh. Vorauswissen aber sollen sie es, damit der Anlauf der Spötter wider das Wort der Propheten und Apostel sie nicht überrasche und befremde, vielmehr sie vorbereitet und gegründet finde. Ἐλεύσονται Jud. 18 ἔσονται, was hier zur Verbindung mit ἐν nicht geeignet war. Zu ἔρχεσθαι ἐν von der innerlichen Ausrüstung vgl. 1 Kor. 4, 21; Win. 345. Ἐπ' ἐσχάτων (Neutr.) τῶν ἡμερῶν Jud. 18 ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου. Wie im Briefe Judä, ist auch hier die letzte Zeit innerhalb der neutestamentlichen, nicht diese selbst, zu verstehen, vgl. zu 1 Petr. 1, 5; 1, 20 und 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1. Die ἐσχ. τ. ἡ. wollen ja eben Bezeichnung des Zeitpunktes sein, in dem jene Spötter auftreten werden. Anders de W., der gemäß seiner Auffassung des τοῦτο πρ. γιν. (vgl. oben) die neutest. Zeit überhaupt als die letzten Tage bezeichnet findet. Ἐν ἐμπαιγμονῇ bei Jud. blos ἐμπαῖκται; die nachdrückliche Erweiterung des Ausdrucks steht mit der nachfolgenden Darlegung ihrer Spötterei in Zusammenhang, leitet das καὶ λέγοντες ein. Κατὰ τὰς ἰδ. αὐτ. ἐπιθ. πορ. vgl. Jud. 16. 18. Statt zu achten auf das proph. und apost. Zeugniß V. 2, lassen sie sich von ihren eigenen Begierden leiten (vgl. über ἴδιος αὐτῶν zu Tit. 1, 12; Win. S. 139). Haec origo erroris — radix libertinismi Beng. Solcher Wandel entzieht dem Gemüthe die Kraft des Glaubens und der Hoffnung und erzeugt die Frivolität des Spottes, mit der sich der irdische Sinn der ihn bedrohenden Verheißung der Parusie zu erwehren sucht.

V. 4. Ποῦ ἐστιν τλ. Als Ergebniß der Geschichte, in der sich die Verheißung nicht durch die Erfüllung bewährt habe, ist die Frage hingestellt (vgl. zu dem ποῦ ἐστιν Luk. 8, 25; 1 Kor. 1, 20; 15, 55). Τῆς παρουσίας der Genit. des Objects, nicht Apposition. Zu αὐτοῦ sc. τοῦ κυρίου V. 2 (vgl. Win. S. 556) bemerkt schon Gerh., dem Win. S. 519 beistimmt: Epicureos illos illusores, quorum verba ap. recitat, per ἐξουθενισμὸν ne nomen quidem Christi disertis verbis exprimere voluisse. Die

Verheißung ist nach V. 2 eine alttestamentliche (vgl. V. 13); daß sie aber hier in ihrer neutestamentlichen Bestimmtheit von der Wiederkunft des Herrn Jesu Christi zu verstehen sei, lehrt der Zusammenhang mit V. 2 wie die Natur der Sache.

Ἀφ' ἧς γὰρ κτλ. Recitat ap. μιμητικῶς argumentum illorum irrisorum (Gerh.). Wer sind die πατέρες, seit deren Entschlafen Alles so, wie es eben ist, verbleibt von Anfang der Schöpfung an? Nach Brückn. soll οἱ πατέρες durch das folgende ἀπ' ἀρχ. τ. κτ. vom Verf. selbst bestimmt werden. Die πατέρες wären demnach die Ahnherren, die ersten Generationen des Menschengeschlechts; und der Sinn soll sein: wie bisher (seit dem Hingang der Väter) Alles unverändert von Anfang der Schöpfung geblieben ist, so wird auch die erwartete Weltveränderung nicht eintreten. Allein 1) ist diese Bedeutung von οἱ πατέρες im Sprachgebrauch nicht zu erweisen und auch durch das nachfolgende ἀπ. ἀρχῆς κτ. nicht gerechtfertigt; denn es fragt sich eben, ob ἀπ' ἀρχ. κτ. nur eine Näherbestimmung des ἀφ' ἧς — ἐκοιμ. sein will; sie kann es aber darum schon nicht wohl sein, weil Eines mit dem Anderen nicht coincidirt; 2) heißt es nicht διέμεινε, sondern διαμένει. Der dermalige unverrückte Bestand der Dinge ist ihr eigentliches Argument, das um so schwerer wiegen soll, weil dieser Bestand sich vom Anfang der Schöpfung her datirt. Wiefern aber der dermalige Bestand sie zu dem ποῦ ἔστι berechtigen soll, läßt sich doch nur unter der Voraussetzung verstehen, daß ihnen der Termin der Erfüllung bereits verstrichen zu sein scheint, und einen Aufschluß hierüber erwarten wir in dem Satze ἀφ' ἧς — ἐκοιμ. Wenigstens will zu dem ποῦ ἔστι ein solch allgemeiner Wahrscheinlichkeitsschluß, wie ihn Brückn. annimmt, nicht passen; 3) ist die ganze Bestimmung ἀφ' ἧς — ἐκοιμ., wenn ἀπ' ἀρχ. sie näher bestimmen soll, überflüssig und nicht einzusehen, warum auf ihr Entschlafen Gewicht gelegt wird. Anders Dietlein, der unter οἱ πατέρες ein sich zu dem jedesmal folgenden als Väter verhaltendes Geschlecht nach dem anderen versteht, was wol keiner Widerlegung bedarf. Hält man fest, daß ποῦ ἔστι auf die Gegenwart hinweist und der Begründungssatz eben dies hervorhebt, daß sie nichts von der Erfüllung jener Hoffnung wahrnehmen läßt, so kann das ἀφ' ἧς — ἐκοιμ. nur Bezeichnung des Zeitpunktes sein wollen, von dem an jene

Verheißung sich habe erfüllen sollen, sich aber, wie der Augenschein lehrt, nicht erfüllt hat. Nur so hat das ποῦ ἔστιν seinen guten Sinn; und nur so erklärt sich die doppelte Terminbestimmung, indem zuerst der Zeitpunkt genannt wird, von dem an die Aenderung des Weltbestandes ohne zu erfolgen erwartet wird, sodann aber der Zeitpunkt, bis zu welchem der dermalige Bestand zurückreicht. Das Argument aus der Gegenwart wird so zu einem Argument aus der Erfahrung aller Zeiten erweitert; und de Wette hat Recht, daß hier zwei Sätze zusammengezogen sind: 1) seit die Väter entschlafen sind, bleibt Alles wie es ist; 2) von Anfang der Schöpfung an bleibt es. Etwas anders Huth.: seit die Väter entschliefen, hat sich bestätigt: alles bleibt so von Anfang der Schöpfung, wogegen jedoch Brückn. schon mit Grund bemerkt hat, daß für die Ergänzung im Texte kein Anhalt liegt. Dem zwiefachen Argument der Spötter entspricht dann auch die zwiefache Erwiderung des Verfassers, der zuerst V. 5—7 das ἀπ' ἀρχῆς beseitigt, sodann aber die in dem ἀφ' ἧς .. ἐκοιμήθησαν enthaltene falsche Voraussetzung, welche das irdische Zeitmaß auf Gott überträgt, als den Hauptpunkt widerlegt. Da liegt es nun allerdings am nächsten, unter οἱ πατέρες mit de W., Thiersch (Kritik S. 85. 107) die erste Generation der Gläubigen zu verstehen. Αὕτη ἡ γενεὰ οὐ μὴ παρέλθῃ ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται lesen wir Mt. 24, 34. Wie nahe lag da nach dem Absterben derselben die Frage ποῦ ἔστιν! Aber 1) ist das ein sonst nicht vorkommender und in dem Munde jener ungläubigen Spötter befremdlicher Gebrauch von οἱ πατέρες; 2) ist die Fassung ἀφ' ἧς ἐκοιμήθησαν auffallend; die Erwartung war ja, daß vor ihrem Ableben die Parusie eintreten werde; 3) stimmt diese Erklärung zu der Zeit nicht, in welcher der Brief geschrieben ist oder geschrieben sein will. Vor Jerusalems Zerstörung kann die erste γενεά nach Mt. 24, 34 nicht als abgelaufen gedacht werden. Man könnte zwar einwenden, daß der Verf. selbst die Spötter in die Zukunft verlegt (V. 2); aber wie sollte er sie von einer Voraussetzung aus argumentiren lassen, die erst die Zukunft an die Hand gab? Und soll er ihnen den Irrthum ἀπ' ἀρχ. κτίσεως selbst in den Mund legen, um ihn sofort zu berichtigen? Offenbar kann der Brief nur in einer Zeit geschrieben sein, wo die Weissagung des ἐλεύσονται

bereits sich zu erfüllen begann; und sind die οἱ πατέρες die Christen der ersten Generation, so muß der Brief nach Ablauf jener Generation geschrieben sein; der Brief aber ist dann unecht (gegen Thiersch a. a. O. S. 107), und der Falsarius würde an dieser Stelle sich selbst verrathen. Dagegen hat diejenige Erklärung, welche unter οἱ πατέρες die Väter des Volkes Israel versteht, den sonstigen Sprachgebrauch für sich (vgl. Hebr. 1, 1; Röm. 9, 5 und Wahl unter πατήρ), sie stimmt zu V. 2, wo die Weissagung der Parusie auf die alttestamentliche Prophetie zurückgeführt ist, und läßt den Verfasser, sei es nun daß der Brief echt oder unecht sei, in Uebereinstimmung mit sich; denn so konnte der Spott schon zu der Zeit sich äußern, da er geschrieben sein will. Die πατέρες sind dann dem Context nach eben die Väter, welchen diese Verheißung der Parusie und der mit ihr verbundenen Welterneuerung zuerst geworden war. Als solchen führt der Verf. selbst V. 13 den Jesaja an. So Beng. (qui promissione nitebantur), Huth., vgl. auch Win. S. 526. Daß aber diese Spötter die Erscheinung Christi, durch welche jene Verheißung für die Gläubigen βεβαιότερος geworden ist (vgl. zu 1, 19), ignoriren, beweist nur, wie wenig Gewicht sie in Folge ihres Unglaubens auf dieselbe legen. (Ueber das zum Adverb. gewordene ἀφ' ἧς sc. ὥρας s. Win. 522; ebenda S. 525 fg. über die falsche Ergänzung eines ὡς vor ἀπ' ἀρχῆς. Οὕτως hinweisend auf die Gegenwart: so wie es vor Augen ist.)

V. 5—10 folgt nun die Widerlegung dieser Spötter, nicht um sie zu bekehren — ihr fleischlicher Wandel, dessen Frucht jene ungläubige Spott ist, macht sie für solche Belehrung unzugänglich — sondern um die Leser gegen jenen Spott und seine Scheingründe zu verwahren. Da ist nun das ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, zu dem jene Spötter ihr Argument erweitern, das Erste, was der Verf. als geflissentliche Verkennung einer geschichtlichen Thatsache bestreitet, deren Gewißheit nicht blos das ἀπ' ἀρχῆς Lügen straft, sondern auch den einstigen Eintritt des Weltendes verbürgt V. —7. Der Hauptpunkt aber ist dem Verf. die falsche Uebertragung des menschlichen Zeitmaßes auf Gott, in Folge deren als Zögerung erscheint, was in Wahrheit nicht Zögerung, sondern Erweisung einer das Heil Aller bezweckenden Langmuth ist V. 8. 9. Und nun, nachdem er dem Spotte seine falschen Stützen entzogen

bekräftigt der Verf. die Wahrheit durch sein positives Zeugniß von dem plötzlichen Kommen des Herrentages, der den bisherigen Bestand durch sein Feuer zerstören wird, wobei er seinen Lesern zu bedenken gibt, zu welch einem heiligen Wandel die Erwartung des Tages sie aufruft, welcher Ende der alten Welt, zugleich aber Anfang einer neuen Welt der Gerechtigkeit ist V. 10—13.

V. 5—7. „Geflissentlich nämlich verhehlen sie sich, daß ein Himmel ehedem war und eine Erde, die aus Wasser und durch Wasser bestanden ist durch Gottes Wort, wodurch die damalige Welt mit Wasser überfluthet zu Grund gegangen ist; der jetzige Himmel aber und die Erde sind durch sein Wort aufgespart für Feuer und werden bewahrt auf den Tag des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen."

V. 5. Λανθάνει γὰρ αὐτούς τλ. Der Verf. erklärt, „wie solche Menschen mit solchen frivolen Behauptungen auftreten können" (Win. S. 402), und zwar zunächst mit der Behauptung ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. Die Erklärung ist dann von selbst auch die Widerlegung. Dem λανθ. αὐτοὺς τοῦτο entspricht das ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθ. ὑμᾶς V. 8. Schon diese Analogie spricht für die Verbindung des τοῦτο mit λανθάνει, demnach τοῦτο auf das Folgende weist (so de W., Brückn., Harl., Win. S. 415) und nicht mit θέλοντας im Sinne von behaupten, wobei τοῦτο rückweisend wäre. Denn 1) ist diese Bedeutung von θέλειν im neut. Sprachgebrauch unerwiesen, und 2) hat die andere Erklärung einen viel nachdrücklicheren Sinn, indem sie jene Behauptung als geflissentlichen Verstoß gegen die Wahrheit hinstellt und so den Ungrund, zugleich aber auch die sittliche Verschuldung und Strafbarkeit derselben hervorhebt (vgl. Win. a. a. O. und de W.).

Ὅτι οὐρανοί τλ. Der Sinn ist: so wenig bleibt Alles so von Anfang der Creatur an, daß vielmehr ein anderer Himmel und eine andere Erde, somit eine andere Welt (ὁ τότε κόσμος) als die gegenwärtige bereits existirte, welche durch dieselben Gewalten, denen sie ihr Entstehen verdankte, auch ihren Untergang fand. Zur Construction bemerkt Win. (S. 314) mit Recht, daß συνεστῶσα eigentliches Particip und epithetische Bestimmung zu γῆ sei, und das vorausgehende ἦσαν mit für γῆ gelte. Jedoch wird die grammatisch blos an γῆ angeschlossene Bestimmung ἐξ ὕδ. κ. δι' ὕδ. συν. τῷ τ. θ. λόγῳ dem Sinne nach auch auf

οὐρανοί zu erstrecken sein, wie auch die neueren Ausleger wollen, weil Himmel und Erde durchweg als Bestandtheile des einen Begriffes κόσμος betrachtet werden, dessen Entstehung und Ende ein und dasselbe ist, und es dem Verf., wie Huth. richtig sagt, eben darauf ankommt, hervorzuheben, daß der κόσμος durch dasselbe, wodurch er entstanden ist, wieder untergegangen ist; vgl. auch Brückn. Es geht bei solcher Structur unmöglich an, die präpositionellen Bestimmungen ἐξ ὕδατος und δι' ὕδατος zu trennen, wozu de W. geneigt ist, der ἐξ ὕδατος auf die Erde, δι' ὕδατος auf den Himmel bezieht (vgl. dagegen Brückn., Huth.); es ist ja beides zunächst von der Erde gesagt, muß also auch, wenn diese Beziehung überhaupt richtig ist, auch für οὐρανοί gelten. Auch liegt in dem Schöpfungsbericht kein Grund zu solcher Annahme. Zwar eine Bildung der רָקִיעַ aus dem Wasser als der Grundmaterie lehrt jener Bericht nicht (Gen. 1, 6—8); er lehrt dies aber auch in Bezug auf die Erde nicht; denn aus dem Zurücktreten der Wasser (Gen. 1, 9 vgl. mit 1, 2) läßt er die Erde zum Vorschein kommen (Gen. 1, 10). Wollte man also ἐξ ὕδατος von der Ursubstanz ὡς ἐξ ὑλικοῦ αἰτίου (Oek.) verstehen, so wäre hier allerdings Anlaß an außerbiblische, indische, ägyptische, griechische Kosmogonien zu erinnern, wie Ullmann (a. a. O. S. 111 fg.) mit Hinzunahme des Satzes der Weltzerstörung durch Feuer thut. Allein das τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ stellt uns entschieden auf den Boden des biblischen Schöpfungsbericht und namentlich des Gen. 1, 9 Berichteten, wo doch die zum Meere sich sammelnden Wasser, aus denen die Erde hervortritt unmöglich den Urstoff bedeuten können, aus dem die Erde wird da nicht durch das Zurücktreten des Stoffes die Erde entstehe könnte, und das Meer nicht Sammlung dieses Urstoffes ist. 'Ἐξ ὕδατος kann demnach nur Bezeichnung des Stoffes sein, aus dessen Ueberfluthung, und δι' ὕδατος Bezeichnung des Stoffes durch dessen gestaltende Wirkung die Erde zu ihrem bleibenden einheitlichen Bestande gelangt ist (vgl. Gerh., Beng., Win. S. 372: „aus Wasser [als dem Stoff, in dem sie eingeschlossen lag] und durch Wasser d. h. durch die Wirkung des Wassers, welches theils in die Niederungen zurücktrat, theils sich zum Wolkenhimmel gestaltete“); denn weiter nichts will συνεστῶσα bedeuten, vgl. Kol. 1, 17; und die Fassung des ἐξ als der substantiellen Grund

lage ist dadurch in keiner Weise gefordert (gegen Ullm. und Huth.). Und wie abschwächend, nicht bekräftigend (Ullm.) stünde neben ἐξ ὕδατος als Grund noch διὰ ὕδατος! Wie sollte das Wasser, als Urstoff gedacht, zugleich vermittelndes Element sein? So spricht die Doppelbeziehung mit ἐξ und διὰ vielmehr für unsere Auffassung, und ihr entspricht auch das über den Untergang Gesagte, wornach der damalige Kosmos nicht durch eine Auflösung in seine Ursubstanz, sondern durch eine neue Ueberfluthung desselben Wassers, aus dem und durch das er zum Bestand gelangte, wieder zu Grund ging (V. 6 vgl. mit V. 5). Die Himmel aber sind von demselben Urzustand aus, wie die Erde (Gen. 1, 2), und durch eine erste Scheidung der Wasser, deren Scheidewand sie fortan bilden, geworden. Uebrigens gedenkt der Verf. dieser Weltentstehung, wie bereits bemerkt, nur um des Untergangs willen. Dasselbe Element, aus dem und durch das die Welt sich gestaltet, wird das Mittel ihres Untergangs, beides im Dienst des Wortes Gottes, von dem Entstehen und Vergehen allein abhängt. Das alles im diametralen Gegensatze zu der Behauptung eines in sich gegründeten unabänderlichen Bestandes der Welt von Anfang an. (Ueber den Plur. οὐρανοί Win. S. 159. Ἔκπαλαι von Alters her im Gegensatze zu dem οἱ δὲ νῦν V. 7.)

V. 6. Δι' ὧν κτλ. Das Relat. kann unmöglich, wie schon Beda, Oek., zuletzt de W. behauptet hat, auf οὐρανοὶ καὶ γῆ bezogen werden, wobei ὁ κόσμος die Menschenwelt oder die Welt der Lebendigen gegen allen Context bezeichnen müßte (vgl. darüber das Nähere bei Huth., Brückn.); auch geht es nicht an, die beiden präpositionalen Bestimmungen ἐξ ὕδ. und δι' ὕδ. pluralisch als ὕδατα zusammenzufassen, zumal diese präp. Doppelbestimmung für das ἀπώλετο nichtssagend und verkehrt wäre. Somit bleibt nur die Beziehung auf ὕδωρ und auf τῷ τοῦ Θ. λόγῳ zugleich. So nach Gerh.'s Vorgang Huth., Brückn. Das Wort und das Wasser, das dem Worte dient, sind als Mittel des Unterganges zusammengefaßt, und das folgende ὕδατι κατακλυσθεὶς ist dann eben ein den Modus des δι' ὕδατος näher bestimmender, in der bereits zu V. 5 angegebenen Absicht hervorgehobener Zusatz. Ὁ τότε κόσμος die Einheit des zuvor in biblischer Weise zweitheilig benannten Ganzen; τότε wie vorher ἔκπαλαι, nur bestimmter noch, im Gegensatz zu dem jetzigen κόσμος V. 7. Ὕδ.

κατακλ. ἀπώλετο der Untergang ist dadurch herbeigeführt, i
das Wasser, aus dem die Erde hervorgetreten war, sie aufs n
überfluthet. Das ἀπώλετο ist dann freilich nicht von einem st
lichen Untergang, so wenig wie vorher das συνεστῶσα von ein
stofflichen Hervorgang, sondern als Aufhebung ihres dem Wa
abgewonnenen Bestandes gedacht. Die wilde Fluth des Wass
hat den Bestand der Erde wieder vergewaltigt, und es be
neuer Gottesthaten ihn herzustellen, vgl. Gen. 8, 1. 2. !
Fenster des Himmels, der aufgehört hatte מַבְדִּיל zu sein, wie
Brunnen der Tiefe werden verschlossen, und die Gewalt des W
des treibt die Wasser zurück an ihren Ort. Ein neuer Best
der Welt wird so hergestellt, der gegen neue Ueberfluthung si
gestellt (Gen. 9, 11), und dem ein ununterbrochener Wechsel
Jahreszeiten und Tage verheißen ist (8, 22).

V. 7. Οἱ δὲ νῦν οὐρ. τλ. vgl. zu V. 6. Hier der Art.
Unterschied von V. 5, weil die dermalen bestehende Welt gem
ist. Τῷ αὐτοῦ λ., so Tischd. nach BCGJ u. a.; Lach
Buttm., Reiche nach A, Min., Uebb. und einigen KVV.
αὐτῷ. Die Autoritäten sprechen für τῷ αὐτοῦ. In der S
kommt τῷ αὐτῷ auf αὐτοῦ zurück, da weder die Dieselbigkeit
Inhalts noch der zeitlichen Umstände gemeint sein kann; ich h
darum αὐτοῦ als das Einfachere auch für das Ursprüngliche
auch de W.). In diesem τῷ αὐτοῦ λόγῳ liegt der Nerv des
dankens. Denn V. 7, obwol rein thetisch ausgesprochen, ent
der Sache nach eine Schlußfolgerung (vgl. Gerh.). So ge
das Wort Gottes den Untergang durch Wasser herbeigeführt
so gewiß wird das Wort desselben Gottes den Endauntergang d
Feuer herbeiführen. An ein bestimmtes einzelnes Wort, wie e
Gen. 9, 11 (de W.), denkt der Verf. wol nicht (Brückn.).
Verheißung, welche die Erde vor neuer Ueberfluthung sich
enthält ja keine Hindeutung auf irgend welche andere Art
Untergangs oder den Untergang überhaupt. Und das τεθησ
allein als Inhalt des Wortes zu fassen geht nicht an (vgl.
ten). Aber als ὑπόδειγμα des Endgerichts ist 2, 6 vgl. Ju
bereits die Zerstörung Sodoms durch Feuer bezeichnet. Im
T. weisen Jes. 66, 15; Dan. 7, 9. 10; im N. T. 2 Thess
8; 1 Kor. 3, 13 fg. auf das Feuer als Mittel des Endgeri
hin. Es ist demnach auch hier kein gegründeter Anlaß,

persischer, griechischer, stoischer Lehre die Aeußerung des Verf. abzuleiten, wie de W., Ullm. u. A. annehmen, wogegen auch Huth., Brückn., Ewald Gesch. des V. Israel VII. S. 234; vgl. die eingehende Widerlegung bei Olsh. Opp. p. 76—79. Windischmann Vind. Petr. p. 47. Τεϑησαυρ. εἰσὶν πυρὶ τηρ. τλ. Dies die Wahrheit in dem πάντα οὕτως διαμένει: die Welt ist dermalen im Stadium der Bewahrung, aber der Bewahrung für das Feuer des Endgerichts. Aber der Gedanke ist darum doch kein zweitheiliger, sodaß im ersten Gliede auf die Bewahrung, entsprechend dem συνεστῶσα V. 5, im zweiten auf den künftigen Untergang durch Feuer hingewiesen wird (so z. B. Huth.); denn nur auf die letztere Aussage kann nach dem Zusammenhange die Absicht des Verf. gehen, und die participiale Bestimmung πυρὶ τηρούμενοι kann, auch wenn πυρὶ ausschließlich dahin gezogen wird, nur die Modalbestimmung zu τεϑησ. sein. Ich halte es aber für richtiger, weil dem Zusammenhange des Ganzen und der bestimmten Antithese des ὕδωρ V. 5. 6. entsprechender (gegen de W. u. A.), πυρὶ mit τεϑησ. zu verbinden und so in den Hauptsatz mitaufzunehmen: denn nicht darauf kommt es an, daß Himmel und Erde aufgespart sind, sondern daß sie es für das Feuer des Endgerichts sind. Πυρὶ steht also mit Nachdruck zuletzt, und das τηρούμενοι besagt nur, daß factisch sich dieses τεϑησαυρ. πυρί in dem τηρεῖσϑαι εἰς ἡμ. κρίσεως als dem Zielpunkt, wo jenes Feuer hervorbrechen wird, vollzieht. Das Bild ϑησαυρ., nicht weil Himmel und Erde selbst als Schatz betrachtet werden, sondern weil sie wie ein Schatz mit aller Sicherheit und Sorgfalt bewahrt werden (vgl. zu dem bildlichen Gebrauch Röm. 2, 5). Zu τηρούμ. εἰς vgl. das analoge τηρ. 2, 4. 9. In dem τῶν ἀσεβῶν ἀνϑρώπων liegt eine Drohung gegen jene Spötter vgl. Jud. 15. (Ueber die seltene Stellung des αὐτοῦ zwischen dem Art. und Subst. Beng. z. d. St. und Win. S. 140.)

V. 8. 9. „Dies Eine aber bleibe euch unverhohlen, Geliebte, daß Ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie Ein Tag. Nicht verzieht der Herr die Verheißung, wie es Manche für Verzug achten, sondern er ist langmüthig gegen uns, indem er nicht will, daß Manche verloren werden, sondern daß Alle zur Buße schreiten."

V. 8. Hat der Verf. V. 5 auf den Punkt hingewiesen, den

jene Spötter bei ihrer Behauptung übersehen, so weist er nun auf den Hauptpunkt hin, den seine Leser in dieser Sache nicht zu übersehen haben, und wenn V. 5—7 zur Widerlegung des πάντα οὕτως διαμ. ἀπ. α. κτ. dient, so dient V. 8 fg. zur Widerlegung des ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν πάντα οὕτ. διαμ., davon jene Frage des Spottes zunächst ihren Ausgang nimmt. Der Verf. gibt offenbar zu, daß eine Zögerung nach menschlicher Erwartung stattfinde (μακροθ. V. 9); und diese zu erklären ist vor Allem seine Absicht. Ἓν δὲ τοῦτο τλ. In der richtigen Erkenntniß dieses Einen liegt der Schlüssel des Ganzen. Ὑμᾶς, denn nur auf Befestigung seiner Leser kommt es ihm an; und die Anrede ἀγαπητοί wie 3, 1. 14. 17 beweist, wie sehr er wünscht, Eingang zu finden. Ὅτι μία τλ. nach Ps. 90, 4, wo nur das zweite Glied sich findet; das erste ist als nothwendige Kehrseite aus dem zweiten abgeleitet. Der Sinn ist nicht, daß ein Tag sich nach der Fülle seines Inhalts zu 1000 Jahren ausdehnt und umgekehrt zusammenschwindet (vgl. Thiersch Krit. S. 107), sondern daß das Zeitmaß, an das die menschliche Anschauung gebunden bleibt, auf Gottes Anschauung keine Anwendung leidet. Unus dies et mille anni ad proportionem mensurae cum infinita aeternitate nihil quidquam differunt Gerh. Dieser Kanon kann nun nicht in einem Sinne gemeint sein, der alle Zeitbestimmungen der Prophetie, als der göttlichen Anschauung incongruent, illusorisch machen würde: denn solche Zeitbestimmungen ruhen eben auf der Herablassung Gottes zu menschlicher Zeitmessung. Aber statt dem Verf. diese Ansicht zuzutrauen (vgl Ullm. S. 110 fg., dagegen Olsh. Opp. p. 68 sq.), hätte man doch erst zusehen sollen, ob die zu widerlegende Behauptung vo einem durch die Weissagung zeitlich fixirten terminus ad quem der angeblich bereits verstrichen ist, redet, in welchem Falle allerdings die Berufung auf die göttliche Anschauung der Zeiten unzulässig und ein näheres Eingehen auf diesen terminus ad quem erforderlich wäre. Ebendarum wird ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν nicht diesen terminus ad quem, sondern vielmehr de terminus a quo benennen wollen, von dem an vergeblich au die Erfüllung gewartet wird; und dieser Argumentation gegenübe dient allerdings V. 8 fg. vollkommen zur Widerlegung, sodaß di oben gegebene Auffassung des ἀφ' ἧς οἱ π. ἐκ. durch V. 8 fg

eine Bestätigung erhält. (Παρὰ κυρίῳ vgl. Ps. 90 בְּעֵינֶיךָ Win. S. 352. Aehnliche Sentenzen der Alten s. bei Wetst., Kypke. Κύριος wie 2, 9 und 3, 10 nicht in dem bestimmt neutest. Sinne, in dem der Verf. immer ὁ κύριος ἡμῶν oder ὁ κύριος καὶ σωτήρ sagt, sondern im alttest., mit ὁ ϑεός wechselnd V. 10. 12 vgl. Win. S. 113. Bezeichnend ist dieser Gebrauch namentlich V. 9. 10, wenn es sich hier eben um die den Vätern gewordene Verheißung des A. T. handelt; vgl. über diese alttest. Weise des Verf. Hofm. Schriftb. II. 2, S. 665.)

V. 9. „Die Anwendung des Axioms V. 8" (de W.). Ist vor Gott kurz was den Menschen lange dünkt, so kann von einem βραδύνειν Gottes nur eben in Folge jener falschen Uebertragung des menschlichen Zeitmaßes auf Gott die Rede sein. Gut de W.: „βραδύνειν ist nicht, wie z. B. 1 Tim. 3, 15, im Verhältnisse zu einem bestimmten Zeitpunkt der menschlichen Erwartung, sondern in Beziehung auf den Zweck und Rathschluß gefaßt; denn in der ersteren Beziehung gab der Verf. wol eine Verspätung zu, aber er leugnete die Berechtigung zu dieser Erwartung, weil Gott eine andere Zeitanschauung als der Mensch hat." Ueber den Sinn des βραδύνειν bemerkt Gerh. richtig: is demum tardat, qui ultra debitum tempus quod agendum est differt. Das tempus debitum ist im Sinne des Verf. das durch die μακροϑυμία Gottes bestimmte; jene Spötter aber setzen an dessen Stelle ihr eigenes, aller göttlichen Liebesgedanken bares Zeitmaß. Vgl. zu βραδ. Hab. 2, 3; Jes. Sir. 35, 22. Κύριος wie V. 8. Τῆς ἐπαγγ. kann grammatisch von βραδύνειν abhängen, wenngleich es sonst (Jes. 46, 13 LXX) mit dem Acc. verbunden ist, nach Analogie des ὑστερεῖν τινος (vgl. Win. S. 178 und Wahl s. v.). Die Verbindung mit κύριος hat nichts gegen sich, aber die mit βραδ. die Bestimmtheit des Sinnes und die nachdrücklichere Rückbeziehung auf die Frage V. 4 für sich. So auch außer Win., de W., Huth., Brückn. Ὥς τινες βρ. ἡγ. wol nicht blos jene Spötter, sondern auch Andere, die nicht so weit gingen (so auch Gerh.). Ἀλλὰ μακροϑ. εἰς ὑμᾶς. So, εἰς, Tischd. nach überwiegender Beglaubigung, Lachm. δι' c A. u. Minn.; ebenso verdient ὑμᾶς gegen ἡμᾶς der Zeugen wegen und dem Inhalt nach (gegen de W.) den Vorzug; vgl. die Parallele 1 Petr. 1, 20 δι' ὑμᾶς. Beide Male gilt das Gesagte nicht von den Lesern aus-

schließlich, aber es wird speciell von ihnen gesagt, weil ihnen damit eine Verpflichtung an das Herz gelegt wird (vgl. zu 1 Petr. 1, 20); hier die Verpflichtung, nicht einen Liebesbeweis Gottes gegen sie als Saumsal zu deuten, sondern ihn zu nützen, wozu er dienen soll, vgl. V. 15. Die Construction mit εἰς = erga, obwol nur hier, sonst ἐπί oder πρός Mt. 18, 26; 1 Thess. 5, 14, hat gar kein Bedenken (vgl. die ähnlichen Beispiele b. Win. S. 353). Μὴ βουλ. erklärend = indem er nicht will, daß Einige verloren gehen u. s. w. Als Thaterweis dieses Willens läßt sich das μακροϑυμ. nur verstehen, wenn dieser Wille kein absoluter, sondern durch die menschliche Freiheit sich selbst bedingender ist. Worin die Bedingung liegt, sagt ἀλλὰ πάντας εἰς μετ. χωρῆσαι, ein Gegensatz, der formell nicht entspricht, sondern lauten müßte ἀλλὰ πάντας σωϑῆναι, um so deutlicher aber die Art dieses Liebeswillens als eines durch die menschliche Receptivität gegenüber dem in Christo dargebotenen Heile (Mt. 23, 37) bedingten erkennen läßt. Ein Contrast gegen diese Liebe ist es, zu sagen: sed eos tantum apprehendit ut ad se ducat, quos ante mundum conditum elegit (Calv.). Vgl. zur Sache Ez. 18, 23; 33, 11; 1 Tim. 2, 4. Den Begriffsunterschied von βούλεσϑαι und ϑέλειν zu erörtern (vgl. darüber das Richtige bei Wahl s. v. βούλεσϑαι) ist hier ganz unnütz, wie 1 Tim. 2, 4 lehrt. Ueber μή vor βουλ., obwol letzteres als Thatsache betrachtet ist, vgl. Win. S. 429. Zu τινάς fein Beng. ne eos quidem, qui modo aliqui dicti sunt. — Ἀπολέσϑ. durch das Kommen des Tags der ἀπώλεια τῶν ἀσεβῶν V. 7. Zu μετάνοια als der allgemeinen Bedingung des Heils vgl. namentlich Apg. 17, 30. Der Ausdruck χωρεῖν εἰς wol nicht in die Buße als Zustand hinein, sondern = zur Buße schreiten als zu der das Heil bedingenden That (so de W., der Jos. B. J. VI, 2. 5 πρὸς πόλεμον ἐχώρει vergleicht, und wie namentlich die von Kypke beigebrachten Belege beweisen: εἰς ὅπλα, εἰς μηχανήν, εἰς διαλλαγὰς χωρεῖν; eher könnte man confugere, wie Beng. will, übersetzen).

V. 10—13. „Kommen aber wird der Tag des Herrn wie ein Dieb, an welchem die Himmel dahinrauschend vergehen, die Elemente aber in Gluthhitze sich auflösen und die Erde und die Werke auf ihr verbrennen werden. Da so dies Alles aufgelöst wird, wie beschaffen müsset ihr sein in heiligem Wandel und

ttseligkeit, erharrend und beschleunigend die Zukunft des Gottes-
ges, um welches willen die Himmel in Feuer werden aufgelöst
rden und die Elemente in Hitze zerschmelzen. Eines neuen
mmels aber und einer neuen Erde harren wir nach seiner Ver-
ißung, in welchen Gerechtigkeit wohnet."

V. 10. Nachdem der Verf. durch V. 5—9 für seine Leser
enn um sie handelt es sich, wie gesagt) die Einreden des Un-
aubens beseitigt und sie auf den richtigen Standpunkt der
etrachtung erhoben hat, stellt er nun als Schlußstein der
örterung sein apostolisches Zeugniß, für das der λόγος προ-
τικός des A. B. ein durch die neutest. Erfüllung βεβαιότε-
ς geworden ist (vgl. zu 1, 19), jener Frage des Spottes
tgegen. Es beginnt also hier nicht der zweite Theil des
p., wie Gerh. will. Richtig dagegen urtheilt er über den
sammenhang: ne quis hac Dei μακροθυμίᾳ v. 9 abuta-
r. Diese μακροθυμία V. 9 schließt das Kommen des Tages
cht aus. Er wird kommen und wird kommen wie ein Dieb,
enn sie es am wenigsten meinen. Denn diese beiden Mo-
ente der Gewißheit und des Unerwarteten sind hier in Eines
sammengefaßt (gegen de W., der nur das möglicherweise
he Bevorstehen betont), und beides ist durch die Vorhaltung
r allen irdischen Bestand vernichtenden Gewalt, worauf die
rmahnung V. 11 ruht, verstärkt. Ὡς κλέπτης vgl. zur
ache wie zum Bilde die Worte des Herrn Mt. 24, 36—
1, worauf auch 1 Thess. 5, 2—4 u. Apok. 3, 3; 16, 15
hen. Es ist aber Sache des Christen zu sorgen, daß für
n der Tag nicht so komme, vgl. Mt. 24, 43 fg.; 1 Thess.
4 u. unten V. 12. Ueber ἡμέρα κυρίου vgl. V. 12 ἡ
ῦ θεοῦ ἡμέρα, s. die Bem. zu κυρ. V. 8. Ἐν temporell
m" vgl. Win. 344. Οἱ οὐρανοί zuerst, dann γῆ wie V.
7; dazwischen aber στοιχ. δὲ τλ. A coelo exorsus per
menta intermedia ad terram descendit (Gerh.). Es ist
m Verf. offenbar darum zu thun, die auf Alles, was der
perlichen Welt angehört, sich erstreckende vernichtende Gewalt
Tages vor die Augen zu stellen, vgl. V. 11 τούτων οὕτως
ντων λυομένων Mt. 24, 29. Darnach will auch das Ein-
ne verstanden sein. Οἱ οὐρανοί = הַשָּׁמַיִם „des Himmels
scheinend unwandelbare Feste wird im Nu vergehen" (Hofm.

Schriftb. II. 2, S. 665), sodaß ῥοιζηδόν nur „als Bezeichnung der dahinrauschenden Schnelligkeit, nicht im Sinne eines so oder so tönenden Geräusches" zu fassen ist, wie de W. will, der es von dem krachenden Zusammensturz, Dek. u. A., die es von dem Geprassel des Feuers, oder Huth., der es von beidem versteht. Zu dem einfachen παρέρχεσθαι paßt allerdings das Erste am besten; vgl. für diese Bedeutung Pass. s. v. ῥοῖζος und ῥοιζηδόν, und zu παρέρχεσθαι das Wort des Herrn Mt. 24, 34 fg.; 5, 18; Luk. 16, 17 und das ἀπῆλθαν Apok. 21, 1. Στοιχεῖα in Beziehung auf die körperliche Welt nur hier (außerdem Hebr. 5, 12; Gal. 4, 3. 9 vgl. mit Kol. 2, 8. 20), jedenfalls die Grundbestandtheile derselben „mögen diese sein, welche sie wollen" (Hofm.). Nur kann es fraglich erscheinen, ob hier nicht die στοιχεῖα etwas dem Himmel besonders Angehöriges bezeichnen (so Huth. u. A. vor ihm, die an die Sterne, wie z. B. Beng., Mt. 24, 29, oder die Grundbestandtheile des Himmels schlechthin, wie z. B. Huth., denken, der αἱ δυνάμεις τῶν οὐρ. a. a. O. vergleicht). So würden οὐρανοὶ καὶ γῆ wie V. 5. 7 als die beiden Theile des κόσμος auch hier unterschieden bleiben. Wiefern die Verbindung durch δέ — καί hiefür beweisen soll, sehe ich (mit Brückn.) nicht ein, und sind die Grundstoffe alles Körperlichen gemeint, so wird damit die Art des παρέρχεσθαι der Himmel, wofür man eine ergänzende Bestimmung verlangt, zugleich bestimmt; und offenbar ist V. 12 mit οὐρανοὶ πυρ. λυθησ. καὶ στοιχ. καυσ. τήκεται, dem V. 13 καινοὶ οὐρ. καὶ γῆ καιν. gegenübergestellt ist, der Untergang sowol des Himmels als der Erde gemeint. Demnach wird wol bei στοιχεῖα an die Grundbestandtheile der sichtbaren Welt überhaupt zu denken sein. Gegen die Deutung von den s. g. Elementen s. b. de W., Huth. Auch in sie dringt die zerstörende Gewalt des Feuers, schmelzt sie und bringt so auch die Himmel zur Auflösung V. 12. Καυσ. λυθήσονται (über den Plur. statt des Sing. s. Win. S. 456). Wie viel zerstörender als jene Ueberfluthung wirkt somit dieses Feuer, wenn selbst die στοιχεῖα zersetzt werden! Καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακ. Die Erde als Ganzes sammt der Mannichfaltigkeit ihrer Gebilde (Dietl., Huth., Brückn.) wird verbrennen. Es ist zu klein für den Context, hier ausdrücklich an die Menschen

werke entweder allein oder zugleich zu denken. Die schöpferische Fülle ihrer Hervorbringungen ist gemeint; das Andere versteht sich von selbst. Ueber das Feuer als Mittel des Weltuntergangs s. die Bem. zu V. 7.

V. 11. Die paränetische Schlußfolgerung aus V. 10. Zu lesen: τούτων οὕτως (so Tischd. nach B C u. a., Lachm. dagegen οὖν nach A G J u. a.). Durch τούτων πάντων wird die Allgemeinheit, durch οὕτως die Art, durch das Präsens λυομ. die Gewißheit des Verderbens noch einmal hervorgehoben. Vgl. zum Präs. Win. S. 306: „es ist seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt; das Schicksal der Auflösung inhärirt gleichsam den Dingen schon". Ποταποὺς δεῖ τλ. eine auffordernde Frage (de W.). Wenn alles Irdische vergeht, wie Noth thut es, dessen sich zu befleißigen, was allein besteht! Wie das geschieht, sagt nun eben V. 11 fg. Die Antwort ist der Hauptsache nach in die Frage selbst hineingezogen; nur daß in dem ποταπούς ein Ueberschuß bleibt, den das eigene Nachdenken zu beantworten hat. Ob ἐν ἁγίαις ἀν. κ. εὐσ. mit dem προςδοκῶντας τλ. (Huth.), oder mit dem Vorangehenden zu verbinden sei (Brückn.)? Den volleren, kräftigeren Sinn gibt die letzte Verbindung; sie gibt dem ποταπ. die ihm nöthige Restriction und läßt das ἐν ἁγ. ἀν. κ. εὐσ. als Hauptpunkt (vgl. V. 14) hervortreten (vgl. Brückn.), während es außerdem als blose Näherbestimmung zu προςδ. zu sehr zurücktritt. So gewinnt dann das ποταπ. den von Gerh. umschriebenen Sinn: quam pie, prudenter, accurate vos oportet conversari. Ueber den Plur. ἀν. καὶ εὐσ. vgl. zu 2 Petr. 2, 1. Ut moneat, in omni totius vitae cursu sanctitati et pietati esse studendum — nullam virtutis partem praetermitti debere (Gerh.).

V. 12. Προςδοκῶντας (vgl. Luk. 12, 36; Tit. 2, 13) = indem ihr erwartet &c.; in anmahnendem Sinne wie das Ganze, doch so, daß auf dieser Mahnung die vorangehende beruht; V. 14 dann als blose Voraussetzung. Σπεύδειν wird, abgesehen von der willkürlichen Ergänzung durch εἰς = properantes in adventum, theils = desiderare, eifrig begehren, theils = accelerare, beschleunigen, gefaßt. So die neueren Ausleger, und mit Recht; σπεύδειν ist immer, auch in den von Kypke für die Bedeutung desiderare gesammelten Stellen, ein thätiges Bemühen

um etwas; demnach σπεύδειν τὴν παρ. ähnlich wie σπεύδ. γάμους, ἀρετήν, τὰ καλά u. dgl. (so Kypke, Pass.) = eifrig be treiben, beschleunigen heißen wird. Wiefern dies aber von den Menschen abhängt, hat V. 9 gelehrt. Richtig de W.: „S beschleunigen das Kommen des Tages dadurch, daß sie dur Buße und Heiligung nicht mehr jene μακροθυμία V. 9 nöth machen", und es positiv durch ihr Gebet herbeiziehen (Apo 22, 17). Was hier V. 11 fg. der Verf. von der Bereitscha für den Tag der Parusie sagt, ist das Gegentheil jener Spötte die in ihren Lüsten wandelnd ihre Hoffnung auf das Ausbleib der Parusie setzen V. 3 fg. Der Wechsel von τοῦ θεοῦ u κυρίου kann nach dem dort Bemerkten nicht auffallen. Hi sichtlich der Bemerkung de Wette's, daß in der Eschatolo des Verfassers das tausendjährige Reich keine Stelle gehabt ha vgl. v. Hofm.'s Gegenbemerkung Schriftb. II. 2, S. 665 fg

Δι' ἣν τλ. Der Verf. wird nicht müde, den erschütternd Ernst jenes Tages zu betonen. Noch einmal (vgl. V. 1 schildert er die allverderbliche Wirkung dieses Tages; der G danke an die verzehrenden Flammen des Gerichts soll zur nern Flamme werden, die alles Unheilige verzehrt (ἐν ἁγί ἀναστρ.). Aber er fügt dann V. 13 auch ein neues Mom hinzu: die Herstellung des verheißenen neuen Himmels und neuen Erde. Denn nur der hat die rechte Antwort auf die Fr ποταπ. δεῖ ὑπ. ὑμᾶς, dem der letzte Tag beides ist, Ende alten und Anfang der neuen Welt, in welcher Gerechtigkeit wol Das Relat. δι' ἣν = um welches willen, wird wie ἐν ᾗ 10 auf ἡμέρας, nicht auf παρουσίαν zu beziehen sein (vgl. W 356, de W., Huth.). Οὐρ. — λυθ. vgl. zu V. 10: die F des Himmels geräth in verzehrenden Brand, und die Gru bestandtheile überhaupt, Himmels und der Erde (vgl. zu V. 1 schmelzen (τήκεται, nicht ταχήσεται) in der Gluth des Feu vgl. zu dem Letzteren Jes. 34, 4, wo die LXX ταχήσονται σαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρ. übersetzen.

V. 13. Ueber das Gedankenverhältniß, dem zufolge die andere Wirkung jenes Tages als ein neues Moment zu heiligem Wandel verpflichtenden Erwartung benannt w s. bereits zu V. 12. Doch fährt der Verf. weder in dem lativsatze V. 12, noch auch in der mit προσδοκῶντας begonne

Construction fort, sondern wiederholt nur das προςδοκῶντας im verb. fin., um dem Gedanken durch diese selbständige Haltung Nachdruck zu geben. Auch liegt in dem Gedanken nicht blos eine Mahnung, sondern zugleich ein großer Trost. Καινοὺς δὲ οὐρ. καὶ γῆν καινήν vgl. Jes. 65, 17; 66, 22 (Apok. 21, 1). Diese Stellen hat der Verf. ohne Zweifel bei dem κατὰ τὸ ἐπαγγ. αὐτοῦ (nämlich Gottes V. 12) vor Augen. Wie belangreich dieses für die Auffassung von V. 4 sei, darüber s. z. St. „Die Entstehung einer neuen Welt ist nicht so vorgestellt, als entwickle sich dieselbe durch das Feuer aus der jetzigen", sagt v. Hofm. a. a. O. mit Recht. Aber es schließt auch nichts die Vorstellung aus, daß die jetzige Welt den durch den Weltbrand gereinigten und zubereiteten Stoff zur neuen hergeben werde; man vgl. nur etwa V. 5—7, wo die Entgegensetzung der jetzigen und früheren Welt und der Ausdruck ἀπώλετο nicht minder stark als hier sind, während doch von einer substantiell neuen Welt nicht die Rede sein kann. Die gegentheilige Annahme einer gänzlichen Vernichtung wäre nicht nur aller Continuität der göttlichen Heilsökonomie und der Analogie, welche die Auferstehung des menschlichen Leibes bietet (1 Kor. 15, 35 fg.), entgegen, sondern widerspräche geradezu Stellen, wie Röm. 8, 18 fg.; Jak. 1, 18. Das Seufzen der geknechteten Creatur ist eine Weissagung auf die Freiheit nicht einer völlig verschiedenen, sondern eben der bis dahin geknechteten, der Eitelkeit unterworfenen κτίσις. Sie, die bisher die Wohnstätte und das Herrschaftsgebiet des Argen gewesen, ein κόσμος ἀσεβῶν 2, 5, τῆς ἀδικίας Jak. 3, 6, wird dann Wohnstätte der δικαιοσύνη sein: ἐν οἷς δικ. κατοικεῖ. Δικ. ist dann nicht blos als das dem göttlichen Willen entsprechende Verhalten der Inwohner dieser neuen Welt, sondern als die der neuen Welt überhaupt eingeprägte Gestalt gedacht, und das κατοικεῖ will nicht blos sagen, daß rechtschaffenes Wesen da zu finden ist, sondern daß die neue Welt ihre entsprechende und bleibende, alle ἀδικία ausschließende Wohnstätte ist, vgl. Eph. 2, 22; 3, 17 und dazu v. Harl., der bemerkt, daß es dasselbe Wort ist, welches das A. T. von dem Verweilen der Gnadengegenwart Gottes braucht. Vgl. als weitere Erläuterung Jes. 32, 15—17; 11, 9; Apok. 21, 3. 17.

V. 14—18. Eine an den zuletzt besprochenen Punkt anknüpfende, aber auf den Inhalt des ganzen Briefes zurückblickende Schlußermahnung der Leser, die ihnen verstattete Gnadenfrist zu ihrem Heile zu nützen, eingedenk dessen, was ihnen der Ap. Paulus hierüber Uebereinstimmendes mit seinen sonstigen Briefen geschrieben hat, ohne sich in den Irrweg der Ruchlosen, welche seine Worte verdrehen, hineinziehen und um den festen Grund ihres Glaubens bringen zu lassen, vielmehr zu wachsen in der Gnade und Erkenntniß des Herrn und Heilandes Jesu Christi.

V. 14. „Darum Geliebte, da ihr solches erharret, so befleißigt euch, fleckenlos und untadelig von ihm erfunden zu werden in Frieden."

Διὸ vgl. 1 Petr. 1, 13. Ταῦτα das V. 12 u. 13 Gesagte, das Vergehen der alten und das Entstehen einer neuen Welt der Gerechtigkeit. Προςδοκῶντες ziehen die neueren Ausleger, Dietl., Huth., Brückn., zur folgenden Ermahnung als Bestandtheil derselben nach V. 12. Ich halte die Auffassung, wornach ταῦτα προςδ. Erklärung zu διό ist, für richtiger; denn διό läßt sich, nachdem V. 12 bereits προςδοκῶντας in begründendem, wenn auch zugleich ermahnendem Sinne vorhergegangen und V. 13 geradezu προςδοκῶμεν gesagt ist, nicht anders verstehen als um solcher Erwartung willen. Wie sollte dann ταῦτα προςδοκῶντες zugleich Folgerung sein? Σπουδάσατε — wie er sich, vgl. 1, 15; 3, 1, keine Mühe ihrethalben in diesem Stücke verdrießen läßt. Ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι das Gegentheil dessen, was 2, 13 von jenen Verführern gesagt ist; vgl. 1 Petr. 1, 19 ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου. Es soll ihnen nicht ergehen nach der Weise, die der Verf. 2, 20 fg. beschreibt. Ἄσπιλος und ἄμωμος auch sonst öfter (vgl. Wahl); ἀμώμητος nur noch Phil. 2, 15. Αὐτῷ nach dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden allerdings = τῷ ϑεῷ, und so wäre dann auch das folgende ὁ κύριος ἡμῶν zu verstehen, vgl. 1, 1 τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν. Aber wenn man beachtet, wie constant 1, 8. 11. 14. 16; 3, 18 Christus als ὁ κύρ. ἡμ. bezeichnet ist, so läßt sich annehmen, daß der Verf. die V. 5—13, namentlich V. 8. 10. 12 gebrauchte alttestamentliche Ausdrucksweise V. 13 verläßt und unvermerkt Christus, um dessen Parusie es sich zunächst handelt V. 4, ihm wieder vor der Seele steht. Der Dat. αὐτῷ von ihm, dem si

ebendamit zugehören (Win. S. 196). Ἐν εἰρήνῃ hat nur in 1, 2 des Briefes eine Parallele: in dem Frieden, dessen Mehrung er ihnen gewünscht, sollen sie sich erfinden lassen.

V. 15. 16. „Und achtet die Langmuth unseres Herrn für Heil, wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, wie auch in allen Briefen, wenn er in ihnen hievon redet, wobei manches Schwerverständliche ist, das die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben."

V. 15. Ueber τοῦ κυρ. ἡμ. s. zu V. 14. Die μακροθυμία weist auf V. 9 μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς zurück. Für Heil sollen sie diese Langmuth, deren Absicht ja eben die Rettung Aller V. 9 ist, erachten, nicht etwa für eine Zögerung V. 9, wie jene Spötter, die sich dadurch in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärken lassen. Dafür erachten sie aber dieselbe damit, daß sie dieselbe der göttlichen Absicht gemäß zur Buße und zum Wandel in der Buße, kurz als eine Gnadenfrist zu ihrer Zubereitung für den Tag der Parusie brauchen. Zum Ausdruck ἡγ. vgl. 2, 13; Phil. 2, 6; 3, 7 u. a. Καθὼς καὶ τλ. Der Verf. verstärkt hier seine Ermahnung durch die Berufung auf das einstimmige Zeugniß des Apostels Paulus, den er durch ὁ ἀγ. ἡμ. ἀδ. als seinen Mitapostel, durch κατὰ ... σοφίαν als den mit Weisheit sonderlich Begabten bezeichnet. Denn nicht beschränken will er mit dem κατὰ τὴν δοθ. αὐτῷ diese Weisheit, sondern erheben und damit das folgende ἐν οἷς ἐστι δυσνοητά τινα motiviren. Ist der zweite wie der erste Brief an Leser des paulinischen Wirkungskreises gerichtet, so kann im Allgemeinen diese Berufung nicht befremden (vgl. 1 Petr. 1, 12. 25; 5, 12). Aber es liegt hier, wie V. 16 fg. lehrt, noch eine bestimmtere Absicht zu Grunde. Der Verf. weist hier auf eine Verdrehung paulinischer Worte zum eigenen Verderben hin und warnt seine Leser vor derselben. Es liegt hierin ein bedeutsamer Wink für die richtige Auffassung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, unter denen der Brief entstanden ist. Aber es fragt sich vor Allem: worauf sich denn eigentlich καθὼς bezieht, und welcher paulinische Brief V. 15 gemeint ist? Daß der Verf. bei diesem καθὼς .. ἔγραψε (vgl. etwa 2 Kor. 8, 15 a.) kein eigentliches Citat, aber auch keine im Wortlaut genau übereinstimmende briefliche Aeußerung im Sinne haben

kann, lehrt schon ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς τλ.; denn dieselbe Uebereinstimmung wie in dem V. 15 gemeinten Briefe müßte sich dann relativ in allen finden. Es war daher offenbar verfehlt, V. 15 den Römerbrief wegen der Stelle 2, 4 (ἢ τοῦ πλούτου .. καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς), die nicht einmal an Christen sich richtet, oder wegen 9, 22 (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς), welche Stelle mit dem Context der petrinischen nichts weiter gemein hat, gemeint zu finden, so Grot., Dietl. u. A. Erstreckt sich die Uebereinstimmung in der Weise, die V. 16 andeutet, auf alle paulinischen Briefe, soweit sie der Verf. kennt, so muß diese Uebereinstimmung nothwendig im Inhalte selbst gesucht werden und nur sekundär kann die Form dabei in Betracht kommen. Damit fällt von selbst die ängstliche Beziehung des καθὼς auf die letzte Ermahnung V. 15, wie auch de W. will, hinweg; denn diese Ermahnung gehört mit der V. 14 σπουδάσατε τλ. eng zusammen und ist nur eine neue, vielleicht durch den Rückblick auf V. 9 veranlaßte Einkleidung desselben Gedankens. Dagegen ist nicht einzusehen, warum das καθὼς ἔγραψε „zugleich auf die ganze Materie von der Zukunft Christi", wie de W. u. v. A. wollen, bezogen und nicht auf die Ermahnung, welche der Verf. aus der Erwartung der Parusie V. 14. 15 ableitet, und die nun den Schlußgedanken des Briefes bildet, beschränkt werden soll; und zu dieser Schlußermahnung gehört nicht einmal das ταῦτα προςδοκ. V. 14 mit, sondern ist Voraussetzung und Grundlage (vgl. oben). Wir werden uns also nicht nach einem paul. Briefe umzusehen haben und nach Stellen in andern paul. Briefen, wo der Apostel die Lehre von der Parusie abhandelt, sondern nach solchen, wo er, sei es in näherer oder entfernterer Beziehung auf den Tag des Gerichts, zu heiligem Wandel ermahnt. Doch hat die Sache noch eine andere Seite, die in Betracht kommt. Wie kommt der Verf. von der Hinweisung auf die übereinstimmenden Ermahnungen des Ap. Paulus aus zu der Bemerkung V. 16 über die Verdrehung, die seinen Aeußerungen widerfährt? Wer die Uebereinstimmung „in der Materie von der Zukunft Christi" findet, der muß hierauf auch die Verdrehung beziehen. So de W., der das δυσνόητα V. 16 von 2 Thess. 2 versteht, „wo die Zukunft Christi bis zur Ankunft des Antichrists hinausgeschoben ist, was die Spötter

(V. 4 fg.) wahrscheinlich für ihre Meinung benutzt haben" rc. Aber dagegen spricht nicht nur, daß V. 4 fg. eine derartige Veranlassung des Spottes nicht zu erkennen gibt, sondern auch der Umstand, daß gar nicht abzusehen ist, wie die Briefe an die Thessalonicher als an kleinasiatische, judenchristliche Leser gerichtet gedacht und als solche von den andern Briefen bestimmt unterschieden werden sollten (vgl. auch Brückner gegen de Wette). Auch fordert der Context V. 15 fg. eine andere Erklärung. Denn beruft sich der Verf. für seine Ermahnung zu heiligem Wandel auf das Zeugniß des Apostels Paulus (vgl. oben), so ist es einzig natürlich, στρεβλοῦσι von einer Verdrehung zu verstehen, welche jene Ermahnung aufhebt und in das Gegentheil verkehrt. Die Leugnung der Parusie ist ja doch keine Verdrehung der paulinischen Aussagen, sondern Widerspruch dagegen, und wie sonst die paul. Lehre von der Wiederkunft zum Gegentheil jener Ermahnung V. 14 fg. sollte verdreht worden sein, ist nicht abzusehen. Man irrt eben darin, daß man V. 14 fg. nur als Schluß der vorhergegangenen Darlegung und nicht als den dem Anfang entsprechenden Schluß des Briefes betrachtet, dessen wesentlicher Inhalt 1, 3—11 zusammengefaßt ist. Es handelt sich hier nicht mehr ausschließlich um jene Spötter V. 4 fg., sie sind selbst nur ein Zweig des Stammes, dessen Kennzeichen jene Knechtschaft fleischlicher Lüste ist, die mit dem Namen der wahren Freiheit sich schmückt (vgl. 2, 19 und zu 3, 3). Dann aber wird bei δυσνόητα nicht an irgendwelche besondere Lehre von der Parusie, sondern an die paulinische Lehre von der Gesetzesfreiheit zu denken sein, vor deren Verkehrung in Fleischesfreiheit der Ap. selbst Röm. 6, 15 fg.; Gal. 5, 13 fg.; Phil. 3, 18 fg. bereits warnt. Und zu dieser Erklärung stimmt dann auch V. 17, wo τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ die schlagendste Bezeichnung dieses fleischlichen Libertinismus ist, wie denn auch V. 18 keine besondere Hinweisung auf die Parusie mehr enthält, sondern, rückkehrend zum Anfang, zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß ermahnt. — Und welches ist nun der V. 15 gemeinte Brief? Nicht der Brief an die Hebräer, wie Gerh., Beng. u. A. wegen 9, 26 fg., namentlich V. 28; 10, 19 fg. 25 fg. wollten. Denn weder ist dieser Brief an die überwiegend heidenchristlichen Gemeinden des 1 Petr. 1, 1 genannten Leserkreises gerichtet, noch entsprechen diese Stellen der

eigentlichen Tendenz der Berufung auf Paulus. Vielmehr wird der Brief gemeint sein, dessen Verwandtschaft mit dem ersten petr. Briefe unverkennbar ist (vgl. den Comm. Einl. S. 24): der Brief an die Epheser, der an heidenchristliche Leser (2, 11; 4, 17) und zwar nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen größern Umkreis gerichtet, dem ὑμῖν unserer Stelle (vgl. 1 Petr. 1, 2) entspricht, das nur auf ein solches encyklisches Schreiben paßt, und andrerseits in seinem Inhalt, von allen speciellen Vorkommnissen in den Gemeinden absehend, das enthält, was heidenchristlichen Gemeinden besonders Noth thut, namentlich die dem Context unserer Stelle entsprechende, durch Capp. I—III des Epheserbriefes begründete Ermahnung ausführt, daß sie in jeder Hinsicht würdig ihres Berufes wandeln, sowol in ihrem Gemeindeleben als in ihrem Einzelleben, wobei ganz ebenso wie in dem ersten petrinischen Briefe auf die natürlichen Lebensordnungen, in denen sie stehen, hingewiesen wird. Dazu ist diese Ermahnung in dem Epheserbriefe ausdrücklich mit der Heilshoffnung, der ἐλπίς der Leser, verknüpft; man vgl. nur 1, 4 fg., wo er sie an ihre Erwählung erinnert, der zufolge sie ἅγιοι καὶ ἄμωμοι sein sollen, indem sie zur Kindschaft gegen Gott durch Christum zuvorbestimmt sind, ferner 1, 13. 14, wo er sie erinnert, daß der Geist, mit dem sie versiegelt sind, das Unterpfand der künftigen κληρονομία ist; 1, 18, wo er als Inhalt seines Gebetes die Bitte nennt um erleuchtete Herzensaugen, damit sie erkennen τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις τλ.; weiter 2, 12, wo er ihre vorchristliche Zeit als eine solche bezeichnet, wo sie waren ἐλπίδα μὴ ἔχοντες; das alles aber dient ja eben zur Begründung der 4, 1 folgenden Ermahnung zu einem ihres Berufes würdigen Wandel.

V. 16. Ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς sc. ἔγραψεν. Der Verf. unterscheidet also bestimmt den an die Leser geschriebenen Brief von den andern. Der Artikel vor ταῖς ist nach den Codd. A B C zu streichen; stünde er, so würde er auf eine als abgeschlossen gedachte Reihe der Briefe hinweisen, was ohne Art. nicht der Fall ist. Dies πάσαις wird dann durch λαλῶν ἐν αὐταῖς = „wenn er in ihnen redet" noch beschränkt. Doch ist von selbst klar, daß was der Verf. meint, wenn nicht in allen, so doch fast in allen Briefen vorkommen muß, und man das ἐν πάσαις um

der Restriction willen nicht auf irgend einen einzelnen Brief, wie etwa auf die Briefe an die Thessalonicher (so de W.) zurückführen darf. Περὶ τούτων kann grammatisch nur auf die V. 14 fg. ausgesprochene Ermahnung zurückweisen, der Entsprechendes sich in allen Briefen nachweisen läßt, namentlich auch im Römerbrief, an den der erste petrinische Brief vielfach erinnert (vgl. Comm. S. 25); man vgl. Cap. 6—8. 12. 13.

Ἐν οἷς ἐστι δυσνόητά τινα. So (ἐν οἷς) liest Tischd., während Griesb., Lachm. nach A B 137 u. a. Minn. der syr. Ueb. u. Theophyl. ἐν αἷς beibehalten. Mit Recht: denn ἐν αἷς müßte doch auf περὶ τούτων gehen, und so würde sich der Sinn ergeben, daß in der Ermahnung selbst V. 14 fg. etwas schwer Verständliches, der Misdeutung Fähiges enthalten sei, was keineswegs der Fall ist: denn die Ermahnung selbst ist klar und läßt sich nicht verdrehen, bildet vielmehr zu der Verdrehung den Gegensatz. Auch würde damit die Beziehung auf den Ap. Paulus bereits wieder aufgegeben. Aber wie viel bedeutungsvoller ist diese, wenn der Verf. sagen will, daß eben diese Briefe es sind, deren der apost. Weisheit entstammendes (κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν), tiefes und darum schwieriges Verständniß von den Gegnern, die er geschildert hat, verdreht wird. Auch will nur zu dem ἐν αἷς das ὡς καὶ τὰς λοιπας γραφάς passen. Ich freue mich, meine Ansicht durch Reiche's eingehende kritische Erörterung bestätigt zu sehen. Unter τινα versteht der Verf., wie schon die Fassung des Ausdrucks zeigt, nicht eben die Ermahnung V. 14 fg., für welche er sich auf Paulus berufen hat, auch nicht die Lehre von der Wiederkunft Christi und dem Ende der Dinge, wofür er sich überhaupt nicht auf den Ap. beruft, und welche die Gegner geradezu leugnen, aber nicht verdrehen, sondern er wird die paulinische Rechtfertigungslehre in ihrem Gegensatze zu dem Gesetze verstehen und dabei an die antinomistischen Grundsätze denken, in welche die ἀμαθεῖς die paulinische Freiheitslehre verkehren, um so ihren der Ermahnung V. 14 widersprechenden Wandel in Lüsten zu rechtfertigen. Diese Auffassung wird namentlich durch V. 17 empfohlen, wo der Verf. im Zusammenhang mit V. 16 vor der πλάνη τῶν ἀθέσμων, der Gesetzlosen, warnt und V. 18, wo er im Gegenhalte hiezu zu dem αὐξάνειν ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν ermahnt, was offenbar

besser paßt, wenn V. 16 nicht auf die Lehre von der Wiederkunft, sondern in dem angegebenen Sinne verstanden wird. — Der Ausdruck δυσνόητος = schwerverständlich kommt nur hier vor und ist nach Maßgabe des vorangegangenen κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν, sonach nicht als Tadel, zu deuten. Οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι Bezeichnung der im Briefe geschilderten Verführer. Ἀμαθεῖς nicht = die Widerspenstigen, sondern wie immer: die Unwissenden, die von solcher Weisheit nichts verstehen; ἀστήρικτοι die Unbefestigten, sofern es ihnen an dem Glauben fehlt, der allein einen festen Stand verleiht, vgl. V. 17 τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ. Seinen Realgrund hat beides in ihrer ἀθεσμία V. 17. Στρεβλόω von στρέβλη Marterwerkzeug = distorqueo, nur hier deutet auf die unnatürliche Gewalt, welche sie dem apost. Wort anthun; und was sie damit erreichen, besagt πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν, wobei die nachdrückliche Betonung des ἰδίαν αὐτῶν ihr Thun als eine Selbstironie hinstellt. Ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς — offenbar redet der Verf. also auch vorher von Schriften des Apostels, und nicht von Materien der christlichen Lehre, was für die oben vorgezogene Lesart ἐν αἷς spricht. Er fügt dies ὡς καὶ τ. λ. γρ. hinzu, damit es nicht scheine, als ob es nur den Briefen des Paulus so erginge, und so doch in ihnen der Anlaß des Misverständnisses liege, womit dann von selbst auch das Thun jener Menschen in seiner ganzen Nichtswürdigkeit charakterisirt ist. Mit τὰς λοιπὰς γραφάς können nicht irgend welche anderweitige Schriften gemeint sein, sondern ein den Lesern bekannter Complex von Schriften, das Genus der Schriften, zu denen die paulinischen als Species (τὰς λοιπὰς) gehören, Schriften von so anerkannter Autorität, daß jene Gegner nur durch Verdrehung dagegen aufkommen können. Demnach wird sich nur an die Schriften des alttest. Kanon denken lassen, und dies selbst dann, wenn der petrin. Ursprung sich nicht erweisen läßt.

V. 17. 18. Zusammenfassende Schlußermahnung und Doxologie.

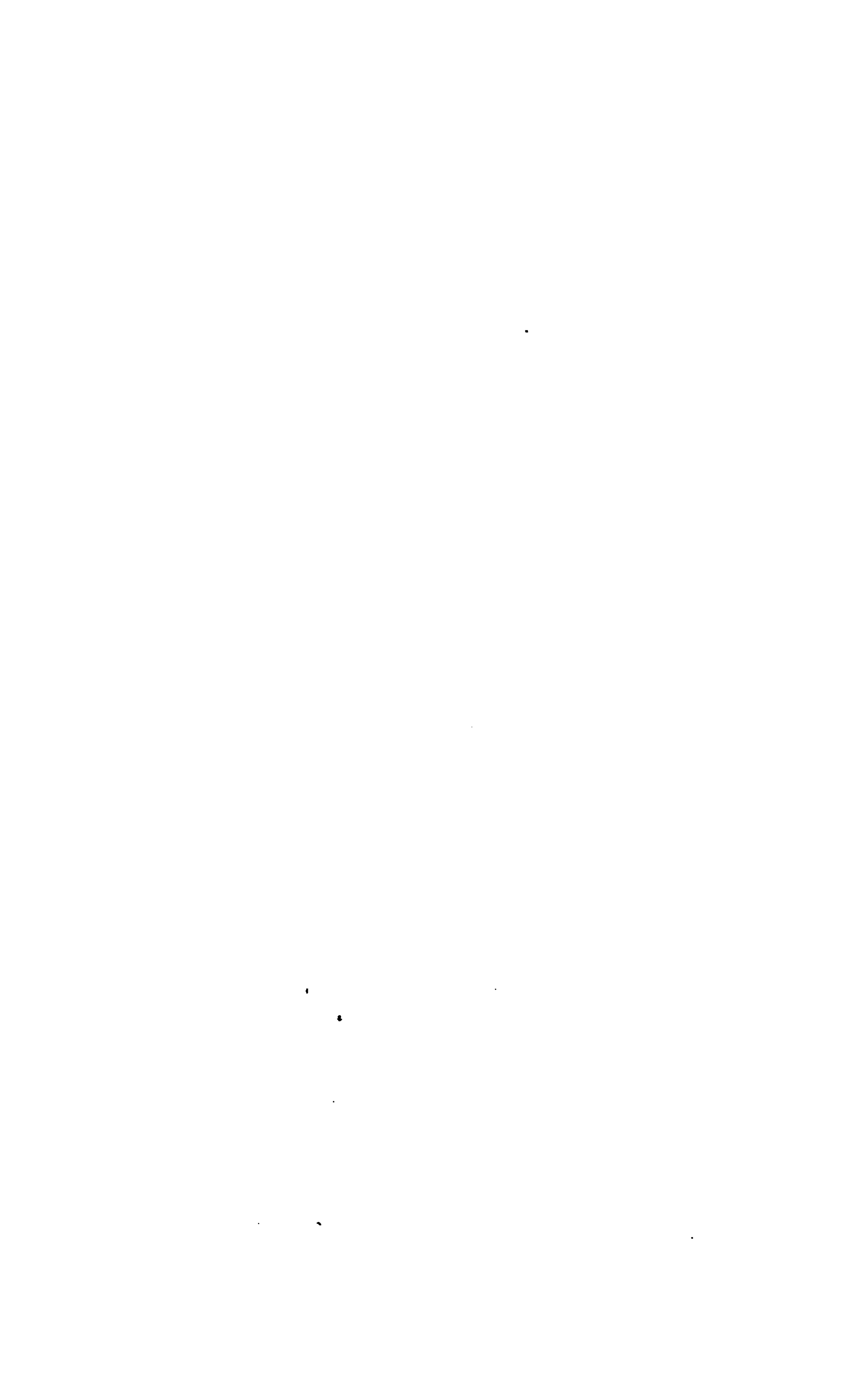
„Ihr nun, Geliebte, da ihr es zuvor wisset, hütet euch, daß ihr nicht, durch den Irrthum der Ruchlosen mit fortgerissen, eurem festen Stande entfallet. Wachset vielmehr in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Ihm sei Ehre jetzt und am Tage der Ewigkeit. Amen!"

Ὑμεῖς οὖν im Gegensatze zu jenen ἀμαθεῖς καὶ ἀστηρ. v

. 17. 20. Οὖν abschließende Folgerung. Προγιγνώσκοντες, φυλάσσεσθε τλ. lehrt, von den eben V. 16 genannten Ver- ern und ihrer Verfahrungsweise zu verstehen. Die Gefahr, von ihnen droht, benennt das ἵνα τλ. in Form einer War- ȷ. Ἄθεσμοι wie oben 2, 7. Πλάνη nicht Verführung, was Wort nicht bedeutet, und wozu auch das συν in συναπαχθ. paßt (vgl. Huth.), sondern Irrthum, sittliche Verirrung. ναπαχθέντες (vgl. zum Ausdruck Gal. 2, 13) ceu torrente lam (Elsn.). Ἐκπίπτειν vgl. Gal. 5, 4, dem Bilde des ·παχθ. gemäß. Τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ im Gegensatz zu τ τῶν ϑμ. πλάνη vgl. zur Erläuterung 1, 12: es ist ihr fester Stand ·er Wahrheit vermöge des Glaubens.

V. 18. Αὐξάνετε δέ = wachset vielmehr. Haec unica perseverandi ratio (Calvin). Ἐν χάριτι τλ. Der Apostel ›erholt zum Schlusse als Ermahnung, was er im Anfang 1, ls Wunsch ausgesprochen. Die χάρις ist als Besitz gedacht, Gnadenstand. Τοῦ κυρίου ἡμῶν τλ. gehört gramm. als Gen. Obj. zunächst zu γνώσει, ist aber darum doch dem Sinne) als Gen. des Subj. auch auf ἐν χάριτι zu beziehen.

Αὐτῷ — die Doxologie, die Jud. 25; 1 Petr. 5, 11 u. a. Gott sich bezieht, ist hier auf Christum übertragen. Καὶ καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος — letzterer Ausdruck nur hier; ἡμέρα ıt im Gegensatz zu der vorangehenden Nacht Apok. 22, 5 (so ·ng.), aber auch nicht als Bezeichnung für Zeit überhaupt, dern als Bezeichnung des Tages, mit dem die Ewigkeit an- cht und der nicht mehr untergeht. Tota aeternitas est dies a continua finis et occasus nescia (Gerh.). Ἀμήν wie Jud. , non tam optantis quam confirmantis (Gerh.).



Der Brief des Judas.



Einleitung.

§. 1. Die Person des Verfassers.

Der Verfasser nennt sich V. 1 Ἰούδας und bezeichnet sich als Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus. Aber welcher Jakobus ist hiemit gemeint? Wenn freilich diejenigen Recht hätten, welche in Abrede stellen, daß es einen von dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus, verschiedenen Jakobus, welcher der Bruder des Herrn war (Gal. 1, 19), gegeben habe, wie Pott, Hug, Schneckenburger, Theile wollen, so fiele diese Frage von selbst. Denn daß der bereits im Jahr 44 enthauptete Jakobus, der Bruder des Johannes, nicht gemeint sein kann, darüber ist man einig. Wenn aber, wie bereits Grotius, Hammond, R. Simon, namentlich aber Herder und die meisten der neueren Ausleger, Meyer, Olshausen, Fritzsche, Neander, de Wette, Kern, Credner, Clemen, Schaf, Blom, Thiersch, Schmid, Huth. annehmen, Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Jakobus, der Bruder des Herrn, verschiedene Personen sind, dann erhebt sich die Frage, ob der Verfasser des Judasbriefes der Bruder jenes oder dieses sei.

Ich habe die Vorfrage, auf die es hier ankommt, wer jene Mt. 12, 46; 13, 55; Mc. 3, 31; 6, 3; Luk. 8, 19; Joh. 2, 12; 7, 3—10; Apg. 1, 14; 1 Kor. 9, 5 erwähnten ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου seien, bereits in der Einl. zum Briefe des Jakobus §. 1 erörtert und mich zu der Ansicht derjenigen bekannt, welche

sie für wirkliche Brüder des Herrn, somit für nachgeborne Söhne aus der Ehe Maria's mit Joseph halten, und darf hier versichern, daß diese Ansicht sich mir durch wiederholte Betrachtung nur bestätigt hat. Die gegenüberstehende Ansicht, daß diese ἀδελφοί die Söhne einer gleichnamigen Schwester der Mutter des Herrn, welche an den Klopas (= Alphäus) verheirathet war, und somit Geschwisterkinder des Herrn sind, beruht auf der selbst wieder zweifelhaften und schon der Gleichnamigkeit wegen bedenklichen Auffassung von Joh. 19, 25, wornach Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ als Apposition zu ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρός αὐτοῦ gezogen wird, bedarf sodann der weiteren mit nichts begründeten Annahme, daß diese Maria nicht blos (nach Mt. 27, 56; Mc. 15, 40. 47; 16, 1) die Mutter eines Jakobus und Joses, sondern auch eines Simon und Judas gewesen, ferner der Vermuthung, daß diese Maria sammt ihren vier Söhnen und Töchtern mit ihrer Schwester Maria, der Mutter des Herrn, zusammengelebt habe, weil nur daraus sich die stete Verbindung erklärt, in welcher die Brüder des Herrn mit der Mutter desselben erscheinen (wiewol sich daraus nicht erklärt, warum sie denn gar nie in der Verbindung mit ihrer eigenen Mutter erscheinen); und kann sich mit der durchgängigen Unterscheidung der Brüder des Herrn und der Apostel in den oben genannten Stellen nur dadurch in Uebereinstimmung setzen, daß sie in Ansehung des einen dieser Brüder, des Jakobus, eine in allen jenen Stellen ignorirte Ausnahme behauptet, indem sie in ihm den Jakobus, den Sohn des Alphäus, und somit den Apostel erkennt, wovon doch schon die eine Stelle, Joh. 7, 5: seine Brüder glaubten nicht an ihn, abhalten sollte, deren Beschränkung auf drei derselben ebenso willkürlich ist, als die Abschwächung des οὐκ ἐπίστευον, wornach nur ein Mangel an Vertrauen bezeichnet sein soll, wie er sich auch bei seinen Anhängern fand, während doch offenbar die Brüder sich den Anhängern des Herrn gegenüberstellen (vgl. V. 3 οἱ μαθηταί σου). So beruht diese Ansicht wesentlich auf blosen Vermuthungen, denen doch, wie wir bereits gesehen haben, in der That Manches im Wege steht.

Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, könnte sich diese Ansicht nicht behaupten. Denn wenn der Evangelist Mt. 1, 25 schreibt: καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν, so gibt er damit deutlich zu verstehen, daß er sich die Ehe Maria's mit Joseph

keineswegs als Scheinehe denkt, und wenn Luk. 2, 7 schreibt: καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, so hat der Ausdruck nicht blos dieselbe Anschauung über die Ehe Maria's zur Voraussetzung, sondern er ist in dem Munde des später schreibenden Verfassers, der doch gewiß darüber unterrichtet war, ob Maria noch Söhne geboren habe oder nicht, geradezu unerklärlich, wenn er wußte, daß Maria später nicht mehr geboren hat. Von der Elisabeth erzählt er 1, 57: ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτὴν καὶ ἐγέννησεν υἱόν, und von der Maria sollte er, offenbar mit absichtlichem Parallelismus 2, 6 fg., berichten: ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτὴν καὶ ἐγέννησε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, obgleich er wußte, daß sie nicht mehr geboren hatte? Dieser Zusatz τὸν πρωτότοκον unter solchen Umständen ist allein schon ein Beweis, daß er von später gebornen Söhnen weiß. Und wenn nun derselbe Evangelist, der Jesum den πρωτότοκος seiner Mutter nennt, 8, 19—21 erzählt, daß die Mutter und die Brüder desselben zu ihm gekommen seien, da sollte er nicht Söhne seiner Mutter, sondern die Söhne einer Schwester der Mutter, von der er doch nirgends redet, meinen? Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man jene Hauptstellen Mt. 13, 55; Mc. 6, 3 für sich betrachtet. Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαρία καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας, heißt es an der ersten. Wer gibt uns das Recht, nachdem erst Vater und Mutter genannt sind, für οἱ ἀδελφοί καὶ αἱ ἀδελφαί eine andere verwandtschaftliche Beziehung als die durch den Context gegebene anzunehmen? oder das Recht, in der andern Stelle Mc. 6, 3 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου τλ. bei dem ἀδελφὸς eine andere anzunehmen, als die durch υἱὸς τῆς Μαρίας geforderte? Die Evangelisten gewiß nicht, die vorher weder einer Schwester der Mutter Jesu noch der Söhne derselben gedacht, noch irgend etwas angedeutet haben, wodurch der Leser veranlaßt sein könnte, bei ἀδελφοί und ἀδελφαί an etwas Anderes zu denken als an wirkliche Brüder und Schwestern des Herrn. Von diesen Brüdern versteht es sich von selbst, daß keiner dem apostolischen Kreise angehörte, und wir brauchen daher keine Ausnahme zu statuiren, wenn die οἱ ἀδελφοί, wie in den Synoptikern so bei Johannes, von den Aposteln streng unterschieden

werden, vgl. namentlich Joh. 7, 3—10, und brauchen ebenso wenig eine Hypothese, um zu erklären, daß diese Brüder immer in Verbindung mit der Mutter des Herrn auftreten.

Ist aber einmal gewiß, daß die s. g. Brüder des Herrn nicht die Söhne des Alphäus, sondern die des Joseph und der Maria sind, dann kann auch der Gal. 1, 19 als ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου aufgeführte Jakobus nur einer dieser vier Brüder d. H. sein; und auch mir ist es, wie Stier, undenkbar, daß Jakobus, der Sohn des Alphäus, der Bruder des Herrn sollte geheißen haben, während es doch einen wirklichen Bruder des Herrn dieses Namens gab, der überdies nachmals in einem bedeutenden Ansehen bei der judenchristlichen Gemeinde gestanden haben muß. Aber auch der Gal. 2, 9—12 unter die Säulen gerechnete Jakobus, sowie der Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18 an der Spitze der Presbyter zu Jerusalem erwähnte Jakobus kann kein anderer sein, obwol das Stier und Wieseler in Abrede stellen. Gal. 2 hat man sprachlich gar keinen Grund, einen andern Jakobus zu verstehen als den 1, 19 genannten; der Verf. der Apostelgeschichte aber hat zwar 1, 13 unter den Aposteln auch den Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου erwähnt; aber daraus folgt nicht, daß der nicht als Apostel, sondern als das Haupt der jerusalemischen Presbyter (21, 18) aufgeführte Jakobus nun eben dieser Jakobus sein müßte. Die gesammte Tradition ist darin einig, daß jener berühmte Jakobus an der Spitze der jerusalemischen Muttergemeinde der Bruder des Herrn war. Wo aber bleibt noch Raum für ihn, wenn der Gal. 2 und in den angeführten Stellen der Apg. genannte Jakobus der Sohn des Alphäus ist? Noch im Jahre 59 fänden wir diesen nach Apg. 21, 18 an der Spitze der Presbyter, und schon im Jahre 62 soll der Bruder des Herrn den Märtyrertod gestorben sein. Ja, es wäre dann dieser Jakobus außer Gal. 1, 19 gar nicht erwähnt; der Apostel dieses Namens hätte ihn vollständig verdrängt. Daß aber auch der Verfasser des Briefes Jakobi kein anderer als eben dieser Jakobus ist, dafür darf ich mich auf das in der Einl. des Jakobusbriefes hiefür Beigebrachte beziehen. Die Bestimmung des Briefes, der ein Sendschreiben aus der judenchristlichen Muttergemeinde an ihre Diaspora ist, der Inhalt desselben, in dem die Heilsthatsachen zurücktreten und die Idee des durch das Evangelium zu seiner Vollendung gekommenen

Gesetzes im Mittelpunkte steht, und so manche einzelne Züge deuten auf Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, das berühmte Haupt der Muttergemeinde.

Als den Bruder dieses Jakobus will sich nun auch der Verfasser des Judasbriefes bezeichnen. Es kann nur der berühmte Jakobus sein, wenn der Verfasser sich mit seinem ἀδελφός Ἰακώβου ohne nähere Bestimmung hinreichend bezeichnet glaubt. Es gibt ja auch gar keinen Bruder des Apostels Jakobus d. J. dieses Namens, von dem wir wüßten, wenn einmal feststeht, daß die Mt. 13, 55; Mc. 6, 3 genannten Brüder des Herrn nicht Söhne des Klopas oder Alphäus, sondern Söhne der Maria sind. Als einziger Bruder des Ap. Jakobus wird nur noch Joses genannt (Mt. 27, 56; Mc. 15, 40 u. a.). Will man sich aber auf Luk. 6, 16; Apg. 1, 13 berufen, wo Lukas unter den Aposteln denselben, welchen Mt. 10, 3 Λεββαῖος und Mc. 3, 18 Θαδδαῖος unmittelbar nach dem Ἰάκωβος τοῦ Ἀλφαίου nennen, als Ἰούδας Ἰακώβου bezeichnet, und unter dem so Bezeichneten entgegen dem sonstigen Sprachgebrauche einen Bruder und nicht einen Sohn des Jakobus verstehen, so tritt man damit in offenen Widerspruch mit allen den Angaben in den Evangelien, in Apg. 1, 13 und 1 Kor. 9, 5, welche die οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου sammt und sonders von dem Kreise der Apostel ausschließen. Und der Verfasser unseres Briefes nennt sich ja selbst nicht Apostel, ja er schließt sich, was schon Luth. geltend macht, V. 17 fg., wo er seine Leser an die von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi ihnen zuvorverkündeten Worte erinnert, von der Zahl derselben aus. Man pflegt beides gering anzuschlagen; auch der Apostel Paulus bezeichne sich Phil. 1, 1 und Philem. 1 nicht als Apostel, und wenn Judas sich in Beziehung auf jene Voraussagungen nicht in die Zahl der Apostel einschließe, so folge daraus noch nicht, daß er überhaupt davon auszuschließen sei. Wohl; aber man vergleiche doch, wie der Verf. des zweiten petrinischen Briefes unter gleichen Umständen 3, 2. 3 seine apostolische Autorität geltend macht; und was Phil. 1, 1 und Philem. 1 anlangt, so kommt es dem Verf. das erste Mal auf eine gemeinsame Bezeichnung für sich und Timotheus, in dem Privatschreiben aber an Philemon (vgl. V. 8. 9) gar nicht darauf an, seine ap. Autorität geltend zu machen. Daß aber der Verf. des Judasbriefes, der mit

seinem Briefe einen Weckruf ergehen läßt zum Kampfe für den heiligen überlieferten Glauben, und der gegenüber der drohenden Verführung auf die Ueberlieferung der Apostel sich beruft, sich nicht als Apostel sollte bezeichnet und sein apostolisches Ansehen jenen Verführern nicht sollte entgegengestellt haben, ist so unwahrscheinlich, daß auch dadurch die Ansicht, daß der Verf. eben nicht Apostel, sondern einer jener Brüder des Herrn und somit der Bruder des unter dem Namen „Bruder des Herrn" bekannten Jakobus war, bestätigt wird; und Herder wird wol Recht haben, daß wir in unserm Kanon die Briefe zweier Brüder des Herrn haben. Daß sie nicht selbst sich als solche bezeichnen, beweist nur, daß sie die Geltung ihres Wortes nicht darauf gründen, daß sie die Brüder, sondern vielmehr darauf, daß sie die Knechte des Herrn sind. Von den weiteren Lebensverhältnissen dieses Judas wissen wir nur soviel, daß er nach der bei Eusebius KG. 3, 20 erhaltenen Nachricht des Hegesippus zur Zeit des Domitian nicht mehr am Leben war. Ἔτι δὲ περιῆσαν, heißt es dort, οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ. Τούτους δὲ ὁ Ἰούκατος ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα. Ihr Ansehen bei der Gemeinde bezeugt Heges. a. a. O. 3, 32 mit den Worten: προηγοῦντας πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.

§. 2. Zweck, Inhalt und Charakter des Briefes.

Anlaß und Zweck dieses Sendschreibens finden sich mit genügender Bestimmtheit in ihm selbst angegeben. Innerhalb des nicht näher bezeichneten christlichen Leserkreises sind Menschen aufgetreten, die unter christlichem Schein und Namen ihr gottloses Wesen treiben. Ihr Grundzug ist ein fleischlicher Libertinismus, der von der Gnade Gottes ein Recht zu fleischlicher Ungebundenheit entlehnt, und mit der Leugnung Christi als des einigen Herrschers und Herrn sich verbindet. Zugleich gefallen sich diese Menschen in der Lästerung unsichtbarer Gewalten, die sie zu scheuen alle Ursache hätten, und, verschlossen für die Geheimnisse der geistigen Welt, verstehen sie sich nur, den unvernünftigen Thieren gleich, auf das Sinnliche, durch dessen Misbrauch sie zu Grunde gehen. Sie gehören zu den Spöttern der letzten Zeit, deren

Auftreten bereits die Apostel des Herrn vorausverkündet haben, und bedrohen durch ihr Treiben den überlieferten Glauben der Christen (V. 3) und den Bestand der Gemeinde (V. 19). Daher sieht sich Judas veranlaßt, durch sein Sendschreiben die Leser vor der ihnen drohenden Gefahr zu warnen und sie zur Wahrung des christlichen Glaubens V. 3 und zu ihrer Selbstbewahrung in diesem Glauben 20 fg. aufzufordern.

Man hat darüber gestritten, ob unter diesen im Briefe bekämpften ἀσεβεῖς einfach Lasterhafte (de W., Schwegler, Arnaud, Reuß), oder solche Menschen zu verstehen seien, die ihre Unsittlichkeit auf einen Grundsatz zurückgeführt haben, wie auch Brückner anzunehmen geneigt ist, und Huth., Ritschl (in seiner Abhandlung über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten, Stud. u. Krit. 1861, I, 103 fg.) entschieden behaupten. Offenbar ist letzteres der Fall; das beweist schon die eine Bemerkung V. 4, daß sie Gottes Gnade in fleischliche Frechheit verkehren. Denn, sagt Ritschl mit Recht, da die Verkündigung des Evangeliums grundsätzlich Reinigung des Lebens fordert, so kann dies Kennzeichen der bestrittenen Personen nur so verstanden werden, daß sie gemäß der göttlichen Gnade, die sie anerkennen, ein Recht zur Unsittlichkeit zu haben glauben. Aber auch die anderweitigen oben schon genannten Züge, die Leugnung Christi als des einen Herrn, die Lästerung der δόξαι, weisen auf eine theoretische Grundlage dieses unsittlichen Treibens hin (vgl. darüber die Auslegung), das nun eben hiemit als ein gnostisch antinomistisches charakterisirt ist. Aber auch die weitere Frage, ob diese ἀσεβεῖς als Irrlehrer zu betrachten sind, muß mit Schmid, v. Hofmann, Huth. u. A. bejaht werden. Denn daß sie Andere nur zu ihrem unsittlichen Wandel zu verleiten gesucht, ihren Grundsatz aber, daß die Gnade die Freiheit zur Unsittlichkeit begründe, für sich selbst behalten haben (so Ritschl), ist eine an sich nicht wohl denkbare und durch das παρεισέδυσαν V. 4 nicht begründete Annahme. Denn wenn sie sich auch äußerlich an die bestehende Gemeinschaft anschlossen und ihren inneren Abfall verbargen, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie innerhalb derselben für ihre Theorie und Praxis Anhang zu gewinnen suchten. Und der Verf. sieht ja durch sie die den Heiligen überlieferte πίστις selbst gefährdet V. 3 und nennt sie ἀποδιορίζοντες V. 19,

weil ihnen das innere Band der christlichen Gemeinschaft, das πνεῦμα, mangelt.

Diesen antinomistischen Zug haben die hier bestrittenen Personen nicht blos mit den im zweiten petr. Briefe geschilderten Verführern gemein, wo sie 2, 19 ausdrücklich als solche bezeichnet werden, welche Freiheit verheißen, während sie selbst Knechte des Verderbens sind. Schon der Apostel Paulus warnt Gal. 5, 13, die christliche Freiheit εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ zu misbrauchen, und redet Phil. 3, 18 fg. von Feinden des Kreuzes, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν. Und wenn der erste Brief an Tim. 4, 1 fg. vor Lügenlehrern warnt, welche eine falsche Ascese anpreisen, so stellt der zweite 3, 1 fg. das Auftreten von Menschen in Aussicht, die, alles Glaubens baar, ungescheut der Unsittlichkeit fröhnen. Ebenso läßt der erste johanneische Brief hinter seinen thetischen Ausführungen den Gegensatz einer antinomistischen Richtung erkennen (vgl. Ewald: Die joh. Schriften I, 435 fg.). Die meiste Verwandtschaft aber mit den Irrlehrern des Judasbriefes und des zweiten petrinischen haben auch nach meiner Meinung (vgl. Thiersch Krit. S. 239; Huth.; Ewald Gesch. Isr. VII. 172) die in der Offenbarung Cap. 2, 14 fg. bekämpften Nikolaiten, oder, wie sie auch heißen, Anhänger des Bileam und der Jesabel, welche die Lehre von der christlichen Freiheit zu dem Dienste fleischlicher Lüste misbrauchten. Und wenn jene Anhänger der Jesabel von sich sagen, daß sie die Tiefen Satans erkannt haben, Off. 2, 24, so erinnert auch dieser Zug an jenes δόξας δὲ βλασφημοῦσι Jud. 8. Wir haben somit Irrlehrer vor uns, welche, wie Thiersch (Kritik S. 239) sagt, heidnische Zügellosigkeit der Lüste durch eine Gnosis und frevelhaften Misbrauch der Lehre des Paulus von der Freiheit des Christen und der göttlichen Gnade sanctionirten. Es ist dieselbe Richtung, die später durch den Karpokras und die Ophiten zum System ausgebildet wird, wie denn auch Clem. Alex. annimmt, Judas habe weissagend von den ersteren geredet.

Der Gedankengang des Briefes ist folgender. Der Verf. begrüßt V. 1. 2 seine Leser im Hinblick auf jenes vom Grunde des Glaubens sich lossagende unheilige Treiben als in Gott dem Vater Geheiligte, für Jesus Christus Bewahrte, denen er immer völligere Erfahrung des göttlichen Erbarmens, des Friedens und

der Liebe wünscht. Er benennt hierauf V. 3. 4 Anlaß und Zweck seines Schreibens. Es soll ein Weckruf zum Kampfe sein für den überlieferten Glauben gegen Menschen, die in die christliche Gemeinschaft sich eingeschlichen haben und im Dunklen ihr Wesen zu treiben vermeinen, während sie doch längst für das Gericht zuvorbeschrieben sind. Ihre Kennzeichen sind, daß sie die Gnade Gottes in Zügellosigkeit verkehren und im Zusammenhange hiemit Jesum Christum als den einigen Herrscher und Herrn verleugnen. Ist das Auftreten dieser Menschen an sich schon ihr Gericht, so wird auch der Vollzug des Gerichts an ihnen nicht ausbleiben. Das sollen die Leser an dem Gerichte Gottes über das in Unglauben zurückgefallene Israel, sowie an dem Gerichte über jene Engel erkennen, welche in fleischlicher Bethörung ihre himmlische Behausung verließen, ein Gericht, dessen vor Augen liegendes Abbild die Städte Sodom und Gomorrha sind, deren ähnliche Versündigung durch unnatürliche Fleischeslust eine ähnliche Bestrafung gefunden hat V. 5—7. Ohne jedoch den beabsichtigten Schluß auf das gewisse Gericht über die gegenwärtigen ἀσεβεῖς zu ziehen, geht vorerst der Verf. auf eine Schilderung ihres Treibens ein, dem sie ungewarnt durch jene Strafbeispiele sich hingeben, und das er mit drei Zügen als Befleckung des Fleisches, als Verwerfung von Herrschaft und als Lästerung von Majestäten charakterisirt. Den letzten Zug beleuchtet er näher durch die Gegenüberstellung des Verhaltens des Erzengels Michael gegen den Satan in seinem Streit mit ihm über den Leichnam des Mose, worauf er V. 11 in einen Weheruf über diese Menschen ausbricht, den er durch ihre Zusammenstellung mit Kain, Bileam und Korah begründet V. 8—11.

Von V. 12 an wird dann die Charakteristik jener Irrlehrer mehr eine persönliche, und findet V. 14 fg. ihren Abschluß in der durch die vorangegangene Schilderung motivirten Androhung des schon von Henoch über die Gottlosen verkündeten Gerichts, womit die V. 5 begonnene Gedankenreihe zum Abschlusse gelangt.

Aber noch einmal hebt er V. 16 die Schilderung an, um dem Treiben derselben, wodurch sie Eingang zu gewinnen suchen, die rechte Weise der Bewahrung gegenüberzustellen, und zwar ermahnt er zuerst V. 16—18 gegenüber den verführenden Reden dieser Menschen der Worte der Apostel des Herrn eingedenk zu

sein, welche bereits das Hervortreten solcher Spötter für das Ende geweissagt haben, und zweitens weist er V. 19—22 seine Leser an, wie sie, gegenüber dem Trennung anrichtenden Treiben dieser ungeistlichen Menschen, sich selbst im Glauben und in der Liebe bewahren und Anderen zur Rettung aus dem drohenden Verderben behülflich sein können. Den Schluß V. 24 fg. bildet eine Lobpreisung des Gottes, von dem allein alle Kraft der Bewahrung kommt.

Zuschrift 1. 2, Eingang 3. 4 und Schluß 24. 25 treten in scharfer Begrenzung hervor. Der übrige Inhalt theilt sich in zwei Hälften 5—15: das unausbleibliche Gericht über solches Treiben, V. 16—23: die rechte Weise der Bewahrung ihm gegenüber.

Die Ausdrucksweise ist kräftig und gedrungen; ebenso trägt die Gedankenverknüpfung das Gepräge scharfer Bestimmtheit. Der ganze Brief macht den Eindruck frischer, kraftvoller Conception und selbständiger Durchführung. Mit Recht urtheilt Origenes: Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων. Was den Lehrcharakter des Briefes betrifft, so hat man eine besondere Verwandtschaft mit dem Briefe des Jakobus darin erkennen wollen, daß wie die beiden Begriffe „Gesetz" und „Gericht" wesentlich als Correlate zusammengehören, so für die im Briefe Jakobi enthaltene Darstellung des Christenthums als des vollendeten Gesetzes das bei Judas als Hauptbegriff hervorgehobene Gericht gewissermaßen als Ergänzung zu betrachten sei; vgl. Schmid Bibl. Theol. II, §. 61. Indessen hängt die Hervorhebung des Gerichts wesentlich mit der besonderen Abzweckung des Schreibens zusammen und hat mit der Auffassung des Christenthums als des vollkommenen Gesetzes der Freiheit bei Jakobus so wenig specifische Berührung, daß darauf nicht viel zu geben ist. Die Eigenthümlichkeit des Verfassers zeigt sich vor Allem in seinem Anschluß an die jüdische Tradition. V. 14. 15 finden sich ebenso in dem Buch Henoch und ebenso erinnern V. 6. 8 an die Darstellung dieses Buches, während V. 9 auf eine andere apokryphische Quelle, nach Orig. περὶ ἀρχ. III, 2 libellus de ascensione Moysis, hinweist. Beachtenswerth ist ferner, was namentlich Stier (Einl. S. 13 hervorhebt, die Art und Weise, „wie hier schon auf das festzu

haltende Wort der Apostel zurückgeschaut, von einem einmal überlieferten Glauben als Gemeingut der Heiligen geredet wird". Diese normative Bedeutung des apost. Wortes und der von ihnen überlieferten πίστις ist hier mit klarem Bewußtsein der Verführung gegenübergestellt. Man sieht, wie der Kampf mit den fremdartigen Elementen, die in das Christenthum einzudringen suchen, auf die sichere Basis der apostolischen Ueberlieferung hindrängt. Das Unvollkommene der Lehrdarstellung zeigt sich am meisten darin, daß der Verf. auf eine Widerlegung der bekämpften Irrthümer von innen heraus sich nicht einläßt, sondern sich mit der Hinweisung auf die Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit und auf das den Verführern in Aussicht stehende Gericht begnügt. Daneben aber zeigt sich im Einzelnen eine so tiefe Erfassung des eigenthümlichen Wesens des Christenthums und eine der paulinischen so verwandte Darstellung (vgl. V. 20. 21. 23. 24. 25), daß man ein Recht hat, auf die Bekanntschaft des Verf. mit paul. Schriften zu schließen. Die Christen sind dem Verf. die in Gott dem Vater geheiligten, für Christus bewahrten Berufenen, wornach der Grund ihres Heils auf Gott den Vater und Jesus Christus als den μόνος δεσπότης καὶ κύριος zurückgeführt wird; V. 20 wird das πνεῦμα ἅγιον als die Kraft der Bewahrung hinzugefügt. Das Christenthum selbst ist ihm Offenbarung der χάρις τοῦ θεοῦ, die zu ihrem Inhalt die κοινὴ σωτηρία hat, und als angeeignet durch den Glauben die παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις heißt. Diese Gnade Gottes begründet einen bereits gegenwärtigen Heilsbesitz des Christen, dessen Vollendung aber der Zukunft angehört. Er wartet auf die Erbarmung seines Herrn Jesu Christi und braucht die ihm bereits gegebene Gnade, um sich in dem ihm geschenkten Heilsstande für diesen künftigen Heilsbesitz zu bewahren, wobei, wie die Gnade selbst, so auch die Kraft der Bewahrung von oben kommt. Der Anschluß an die apokryphische Tradition läßt, wie man sieht, den Inhalt der christlichen Wahrheit unberührt und ungetrübt.

§. 3. Bestimmung und Abfassungszeit.

Aus den Andeutungen in V. 3. 4. 12. 17. 18 geht hervor, daß der Verf. einen bestimmten Leserkreis vor Augen hat, obwol er ihn in der Aufschrift nicht ausdrücklich nennt, sondern seine

Leser nur eben als Christen bezeichnet. Für uns dürfte es kaum mehr möglich sein, denselben mit voller Sicherheit zu bestimmen. Die meisten Ausleger denken an kleinasiatische Gemeinden. So namentlich auch Schneckenburger, der diesen Brief als Seitenstück zu dem an die Kolosser betrachtet. Und wenn das Verhältniß des Judasbriefes zu dem zweiten petrinischen dies wäre, daß der erstere das Unheil, welches der zweite in Aussicht gestellt hat, als nunmehr eingetreten bezeichnete, so könnte darüber kein Zweifel entstehen. Hiemit würde auch stimmen, daß jener Libertinismus, den der erste joh. Brief und die Sendschreiben der Offenbarung bekämpfen, in kleinasiatischen Gemeinden zu suchen ist. Allein das Verhältniß unseres Briefes zu dem zweiten petrinischen ist ein anderes: der Judasbrief ist früher geschrieben als der petrinische (vgl. die betreffenden Untersuchungen zu dem zweiten petr. Briefe); und damit verlieren wir die Grundlage dieser Annahme. Alle anderen Anzeichen lassen vielmehr an palästinensische Gemeinden denken, wie namentlich Credner, Arnaud, auch Harleß anerkennen. Olsh. denkt, wie de Wette, an das angrenzende Syrien. Aus V. 3 nämlich geht hervor, daß der Verf., noch ehe er auf die gegebene Veranlassung hin dies Sendschreiben an die Leser richtet, bereits in einem näheren Verhältniß zu ihnen stand. Daß der Bruder des Jakobus, wie der Verf. sich ausdrücklich in der Zuschrift nennt, eine so nahe Beziehung zu den kleinasiatischen Gemeinden paulinischer Stiftung gehabt habe, ist jedenfalls viel weniger wahrscheinlich, als daß es judenchristlichen Gemeinden gegenüber der Fall war, sei es nun daß diese dem Mutterlande selbst oder der Diaspora angehörten. Diese Annahme wird durch die Beziehungen des Briefes auf das Buch Henoch bestätigt: denn daß auch der zweite petrinische Brief dergleichen einflicht, kann unser Urtheil hierüber im Allgemeinen nicht ändern. Am entschiedensten aber spricht für die judenchristliche Bestimmung des Briefes innerhalb des heiligen Landes V. 17 fg., wo ein unmittelbarer, mündlicher Verkehr der Leser mit den Aposteln des Herrn vorausgesetzt wird. Nun haben wir zwar keine bestimmten Nachrichten darüber, daß in den palästinensischen Gemeinden eine solche antinomistische Richtung, wie sie in dem Briefe geschildert wird, vorhanden gewesen sei; aber die Angaben des Hegesippus bei Eusebius (KG. 4, 22 vgl. mit 3, 32) lassen wenigstens soviel

erkennen, daß nach dem Tode des Jakobus in den palästinensischen Gemeinden ein Zustand der Verwirrung und der Trübung des christlichen Glaubens eingetreten sei, den Heges. als Anfang der Gnosis seiner Zeit betrachtet.

Was die Abfassungszeit des Briefes anlangt, so geht aus dem bereits Gesagten hervor, daß er nur der späteren apostolischen Zeit angehören kann. Dahin weist die Gestalt der Irrlehre, welche der Brief bekämpft, die Mahnung, der Worte der Apostel eingedenk zu sein, mit denen sie das Hervortreten der Spötter, die sich eingestellt haben, für das Ende der Tage vorausverkündet haben, und die Andeutung V. 17, daß die Apostel nicht mehr in der Mitte der Leser weilen, unter denen sie einst gewirkt haben. Das schriftliche Wort des Judas tritt an die Stelle ihres mündlichen Wortes, um die Leser bei demselben und bei dem einmal durch sie überlieferten Glauben festzuhalten. Auch möchte man glauben, wie schon Credner bemerkt hat, daß Jakobus bereits hingeschieden war, da der unbekanntere Bruder sich genöthigt sieht V. 3, das Wort zu ergreifen. Und ist das Schreiben an palästinensische Leser gerichtet, so wissen wir ja aus den o. a. Stellen bei Euseb., daß erst nach dem Tode des Jakobus Umstände eintraten, wie sie der Brief voraussetzt. Man hat darauf Gewicht gelegt, daß unter den Beispielen der strafenden Gerechtigkeit V. 5—7 Jerusalems Zerstörung nicht mitgenannt ist, und hat daraus gefolgert, daß der Brief vorher verfaßt sein müßte (so Jachm., Guer., Stier, Arnaud). Allein schon de W., Brückn., Huth. und Hofm. haben diesem Umstand die Beweiskraft abgesprochen. Israels Verstockung wider das Evangelium und sein Gericht hat mit dem Abfall dieser Verführer vom Evangelium und ihrem fleischlichen Libertinismus und mit dem ihnen drohenden Gericht keine so nahe Verwandtschaft, daß dies Beispiel nicht hätte übergangen werden dürfen. Ebenso wenig gibt die Benutzung des Buches Henoch ein bestimmteres Datum für die Abfassungszeit des Briefes an die Hand. Ein bestimmteres Datum würde die Benutzung des zweiten Briefes durch den Judasbrief ergeben, wenn diese Benutzung zu erweisen wäre und die Echtheit des zweiten petrinischen Briefes fest stände. Da dies nicht der Fall ist, so ist über das allgemeine Ergebniß, daß der Brief der späteren apostolischen Zeit angehört und wahrscheinlich nach dem Tode des Jakobus

verfaßt ist, nicht hinauszukommen. Der äußerste terminus ad quem ist die Zeit des Domitian, da unter ihm, nach der Angabe des Hegesippus bei Eus. KG. 3, 20, Judas selbst nicht mehr am Leben war.

Ueber den Ort der Abfassung läßt sich nichts weiter sagen, als daß nach den Lebensumständen des Judas Jerusalem die wahrscheinlichste Annahme ist. Die von dem Verf. gewählten Naturbilder V. 12 konnten ihm in Palästina so gut wie in Aegypten (gegen Mayerhoff) zur Hand sein; und daraus, daß Clemens von Alexandrien zuerst den Brief anführt, und daß das Buch Henoch dort viel im Gebrauche war, folgt ebenso wenig, daß er selbst in Aegypten geschrieben ist.

§. 4. Echtheit und Literatur.

Die ältesten dem Briefe günstigen Zeugnisse finden sich in dem Muratori'schen Fragment über den Kanon (epistolae sane Judae et . . in catholica habentur = epistolae sane Judae et... inter catholicas habentur), dann bei Tert. de hab. fem. c. 3 (eo accedit quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet), ferner bei Clem. Alex. Strom. III. 431 (ἐπὶ τούτων — τῶν Καρποκρατιανῶν — οἶμαι καὶ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι), Paed. III. 239 (εἰδέναι γὰρ ὑμᾶς φησιν ὁ Ἰούδας βούλομαι, ὅτι ὁ ϑεὸς ἅπαξ τλ. cf. Jud. 5. 6. 11). Dann bei Orig. comm. in Matth. III. 463 (vgl. oben §. 2), comm. in ep. ad Rom. IV. 549: Judas apostolus in epistola catholica dicit cf. Jud. 6, wobei jedoch apostolus wahrscheinlich Zusatz ist (vgl. Credner §. 224), u. a. vgl. bei de W. Einl. §. 184 [b].

Dagegen fehlt der Brief in der alten syrischen Uebersetzung; auf Bedenken nimmt auch Orig. comm. in Mtth. III. 814 Rücksicht (εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόςοιτό τις ἐπιστολὴν, ὁράτω τλ.) und nimmt ihn in sein Verzeichniß apostolischer Briefe in dem prooem. zu tom. V comment. in Jo. nicht mit auf. Euseb. H. e. 3, 25 rechnet ihn unter die Antilegomenen und bemerkt 2, 23: οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς (des Briefes Jakobi) ἐμνημόνευσαν ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καϑολικῶν. Ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.

Als Grund der Beanstandung bezeichnet Hieron. Vir. illust. unter Judas ausdrücklich das Citat aus dem Buche Henoch: Judas, frater Jacobi, parvam quidem, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de Enocho, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur: tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. Hiezu kommt dann weiter das schwankende Urtheil der alten Kirche über die Person des Verf., der bald für den Apostel Judas, bald für den Bruder des Herrn im Unterschiede von ihm gehalten wird, dann auch die allgemeine Bestimmung des Briefes, sodaß es sich hier ähnlich verhält wie mit dem Briefe des Jak. (vgl. den Comm. S. 16). Auch Luther (b. Walch XIV. 150) spricht dem Briefe den apost. Ursprung ab; ebenso Grot., Seml., Bolten, Dahl, Berger. Nach Schwegler soll er jedenfalls dem nachapostolischen Zeitalter angehören, und die Bezeichnung des Verf. als ἀδελφὸς τοῦ Ἰακώβου, des Hauptvertreters der ap. Paradosis in den Augen der Judenchristen, wie die wiederholte Hinweisung auf diese Paradosis V. 3. 17 fg. 20 soll erkennen lassen, daß der judenchristliche Verf. etwas zur Aufrechthaltung derselben beitragen will. Das will ja allerdings der Verf., aber daß darum die Appellation auf Jakobus nur eine Fiction sei, hat Schwegler nicht bewiesen und somit gegen die Echtheit keine Gründe vorgebracht. Der Brief ist um so unverdächtiger, bemerkt dagegen de W. mit Recht, da der Verf. sich nicht für einen Apostel, auch nicht für den Jakobus selbst ausgibt, und ein Zweck der Unterschiebung sich nicht entdecken läßt. Auch wüßte ich nicht, wie eine solche Benutzung des Buches Henoch, wie sie in dem Briefe sich findet, dienen könnte zu erweisen, daß er nicht der Bruder des Jakobus sein kann; ich wüßte aber auch nicht, wie um dieser Benutzung willen, welche die Lauterkeit des christlichen Glaubens bei ihm nicht getrübt hat, der Brief des Kanons unwürdig sein sollte, der sonst in Sprache, Darstellung, Kraft und Tiefe der Gedanken, Ernst und Milde der Gesinnung desselben gewiß nicht unwürdig ist.

Die den Judasbrief mit umfassende Literatur findet sich im Comm. zu Jak. S. 45 verzeichnet. Für den Judasbrief insbesondere sind hier nur noch zu nennen: H. Witsius Commentar in den Meletemata Leidensia Basil. 1739. Chr. Fr. Schmid Ob-

servatt. super ep. cath. S. Judae hist. crit. theol. Lips. 1768. J. G. Hasse. Der Brief J. üb. u. erläutert aus einer neu eröffneten morgenländ. Quelle. Jen. 1788. H. E. A. Hainlein Epist. Judae graece, comm. crit. et annot. perpetua illustr. ed. 3. Erl. 1804. Elias Dissert. inaug. in ep. Jud. Ultraj. 1803. Laurmann Collectanea sive nott. crit. et comm. in ep. Judae. Groning. 1818. Schneckenburger Scholien zum Br. des Judas in s. Beiträgen zur Einl. ins N. T. Stuttg. 1832. R. Stier Der Brief Judä. Berl. 1850. Eugen Arnaud Recherches critiques sur l'ép. de Jude avec comm. Strasb. 1851. J. E. Huther Der 1. Br. des Petr., der Brief des Judas und der 2. des Petrus. 12. Abth. des Meyer'schen Commentars. 2. Aufl. Gött. 1859. G. F. C. Fronmüller Die Briefe Petri und der Brief Judä. 14. Theil des Lange'schen Bibelwerks. Bielefeld 1859.

Für die einleitenden Fragen sind zu nennen: A. Jessieu de authentia ep. Judae Lips. 1821. L. A. Arnaud Essai crit. sur l'auth. Strasb. 1835. F. Brun Introd. crit. à l'ep. de Jude. Strasb. 1842. Ritschl Ueber die im Briefe des Judas char. Antinomisten. Stud. u. Kritt. 1861. I. 103 fg.

Erklärung des Briefes Judä.

§. 1. Zuschrift.
(1, 1. 2.)

V. 1. 2. „Judas, Christi Jesu Knecht, Bruder des Jakobus, den in Gott Vater geheiligten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen. Barmherzigkeit euch und Friede und Liebe die Fülle!“

Ueber die Person des Judas vgl. das in der Einl. §. 1 Bemerkte. Ueber den Sinn des δοῦλος vgl. zu Jak. 1, 1. Es gewinnt auch hier seine nähere Bestimmung durch die den Lesern bekannte Stellung, in welcher der Briefschreiber seinem Herrn dient, und diese war jedenfalls eine über die gemeinchristliche hervorragende, vgl. 1 Kor. 9, 5 ὡς οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου. Das Prädicat δοῦλος hat an dieser Stelle insofern noch eine besondere Bedeutung, als in dem Briefe vor solchen gewarnt wird, welche die Herrschaft Christi verleugnen V. 4. 8. (vgl. Stier). Bruder des Herrn nennt Judas sich selbst so wenig als Jakobus, bei dem dies Prädicat zum stehenden Beinamen geworden war, vgl. Gal. 1, 19. Keiner von beiden entlehnt von dem natürlichen Verhältniß zum Herrn ein Recht der Geltung gegenüber der gläubigen Gemeinde, beide erwarten vielmehr nur als Knechte des Erhöhten Gehör und Gehorsam bei den Seinigen. Daß aber Judas sich hier den Bruder des Jakobus nennt, geschieht nicht in dem Sinne, als sollte das Ansehen des Bruders seinem eigenen zu Hülfe kommen; es war dieses ἀδ. Ἰακ. wol eine stehende, von Anderen seines Namens ihn

unterscheidende Bezeichnung, unter welcher er in weiteren Kreisen gekannt war; doch ist dies zweite Prädicat durch das unterscheidende δέ allerdings in bedeutsamer Weise gegen das δοῦλος hervorgehoben, als wollte er betonen, daß er sich die Bezeichnung ἀδελφός nicht in seiner Beziehung zu Christo, wol aber in der zu Jakobus beilege.

In der Bezeichnung der Leser schwankt die Lesart zwischen ἠγαπημένοις und ἡγιασμένοις. Für das erstere sprechen die Codd. (so Lachm., Tischd. nach A, B, mehreren Minusk., Vulg., Syr. u. a. Uebb., Orig., Beda, Oek. u. a.), für das zweite die inneren Gründe (so zuletzt de Wette, Stier, Huth.). Zwar verweist man für ἠγαπ. auf den Parallelismus V. 21 (vgl. Beng., Brückn.); aber wenn das gelten soll, so muß ἐν Θεῷ πατρὶ ἠγαπ. zusammengehören. Das könnte aber dann nur bedeuten: den in Gott Vater von dem Schreibenden geliebten, womit der Parallelismus sich wieder aufhöbe, abgesehen davon, daß diese persönliche Beziehung hieher nicht paßt (vgl. Brückn.), da sie den offenbaren Parallelismus der Beziehungen der Leser zu Gott dem Vater und Jesu Christo zerstört. Hiegegen verstoßen auch die sonst noch sprachlich möglichen Auffassungen des τοῖς ἐν Θεῷ πατρί als substantivischen Begriffs, der durch das Folgende appositionell bestimmt würde, oder des ἐν Θεῷ π. als einer zu allem Folgenden gehörigen vorausgehenden Bestimmung; vgl. de Wette. Liest man dagegen ἡγιασμένοις (vgl. V. 3 ἁγίοις, 20 τῇ ἁγιωτάτῃ πίστει) und faßt κλητοῖς als den durch die vorangegangenen Participien bestimmten Substantivbegriff, so besteht zwischen den beiden Participialbestimmungen nicht nur der schönste Parallelismus, sondern ἡγ. und τετηρ. stehen auch als Anfang und Ende innerhalb des κλητοῖς einander gegenüber, und wie bei τετηρ. die vorandeutende Beziehung auf die dem Verderben anheimgefallenen Verführer, welchen die Leser gegenübergestellt werden (V. 17. 20), hervortritt, so bildet auch ἡγιασμ. die passendste Bezeichnung der Leser gegenüber dem unheiligen Wesen der nachher geschilderten ἀσεβεῖς, welche des Geistes ermangeln (V. 4. 8 fg. 19). Für ἡγ. ἐν vgl. Röm. 15, 16 ἡγ. ἐν πνεύματι ἁγ., 1 Kor. 1, 2 ἡγ. ἐν Χριστῷ 'I. In Gott dem Vater Jesu Christi Geheiligte sind sie kraft der durch Christum hergestellten, durch den heiligen Geist ihnen zugeeigneten Gemeinschaft mit Gott; mit Ihm, dem Heiligen

zusammengeschlossen sind sie der eigenen Unheiligkeit entnommen und seiner Heiligkeit theilhaft geworden (in se ipsis profani in Deo sanctitatem habent Calv.), wie umgekehrt bei den Abgefallenen die ἀσέβεια die Wurzel ihres unheiligen Treibens ist. Die Vermittlungsglieder für das ἡγιασμ. treten hier nicht hervor; daß sie in der Anschauung des Verfassers liegen, lehrt nicht nur die Bezeichnung Christi als des μόνος δεσπότης καὶ κύριος ἡμῶν V. 4 und das πνεῦμα μὴ ἔχοντες V. 19, sondern namentlich auch die trinitarisch gehaltene Ermahnung V. 20. 21, welche das hier objectiv Ausgesprochene nach der subjectiven Seite entfaltet; dort daher auch die πίστις in ihrer fundamentalen Bedeutung für den Heilsstand des Einzelnen, wie sonst. Daß vor 'I. Χριστῷ nicht ἐν ergänzt werden darf, ist jetzt anerkannt, vgl. darüber Win. S. 374; so schon Beng. und die Neueren, Harl., Olsh., welche den Dativ mit Recht als dat. comm. fassen. Ist Christus der μόνος δεσπ. καὶ κύριος V. 4, so geht was verloren geht ihm verloren, vgl. Joh. 17, 2. 11. 15. Was bei ihm erhält, ist nach V. 20. 21 die Gemeinschaft des πνεῦμα, das ja eben der Geist seines verklärten Lebens ist. Das Wort τηρεῖν, eigentl. im Auge behalten, findet sich noch an der entsprechenden Stelle V. 21, dann V. 6 τετήρηκε, V. 13 τετήρηται, womit 1 Petr. 1, 4 τετηρημ. zu vgl.; hier überall ist die Bedeutung die eines Aufbehaltens, vermöge dessen die Aufbehaltenen ihrer Bestimmung, oder ihre Bestimmung ihnen erhalten bleibt. Verwandt ist φυλάξαι V. 24, nur daß hier der Begriff der Bewahrung vor der drohenden Gefahr, und φρουρεῖν 1 Petr. 1, 5, in welchem der Begriff der schützenden Bewachung hervortritt. An u. St. sind die τετηρ. als das Eigenthum Christi ihres κύριος (V. 4 vgl. 2 Petr. 2, 1) gedacht, das als ein theuer erkauftes ihm nicht verloren gehen darf. Das Perf. ist hier wie auch V. 6. 13 von der „vor Gott vollendeten Thatsache" zu verstehen, wie de Wette nach Bengel's Vorgang (significantur salutis origines et consummatio) erklärt, während Horn., Jachm., Huth., Stier ein huc usque ergänzen; aber beide Heilserweisungen des ἡγ. wie des τετηρ. wollen gleicherweise in ihrer absoluten Bedeutung genommen sein; das ist eben der Trost der Leser, Christi nicht nur bis jetzt unverlorenes, sondern unverlierbares Eigenthum zu sein, vgl. Beng.: ne pii percellantur mentione rerum dirissimarum. Wie diese Bewahrung geschieht,

sagt V. 21. Das substantiv. κλητοί, wie Röm. 8, 28; 1 Kor. 1, 24 vgl. mit Röm. 1, 6. 7; 1 Kor. 1, 2; Apok. 17, 14, ist an sich und wird nicht erst kraft der vorangegangenen Participialbestimmungen Bezeichnung der Christen als solcher, ebenso wohl als ἐκλεκτοί oder πιστοί. Mt. 20, 16; 22, 14, wo ausdrücklich die ἐκλεκτοί den κλητοῖς entgegengestellt sind, ändert daran nichts: die Christen sind eben κλητοί, nicht weil der Ruf zum Reiche Gottes blos an sie ergangen ist, sondern weil sie sich haben berufen lassen. Der Dativ ist, wie bekannt, von dem ausgelassenen χαίρειν λέγει abhängig, vgl. zu 1 Petr. 1, 2 Win. S. 518. Triplex igitur Dei beneficium in omnibus piis hic praedicat Judas: κλητ. — ἡγιασμ. — τετηρ. Calv.

V. 2. Wörtlich dieselbe Form des Eingangsgrußes findet sich sonst nirgends; am nächsten kommen 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4; 2 Joh. 3, wo χάρις, ἔλεος, εἰρήνη beisammen stehen; ἀγάπη nur hier; εἰρήνη dagegen fehlt in keinem der Grüße, vgl. auch Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. s. w.; πληθυνθείη stimmt mit dem Anfang der petr. Briefe. Von Erbarmung als Erweisung der göttlichen Liebe an ihrem Elend, von der Wirkung dieser Erbarmung am eigenen Herzen, welche eben der Friede eines begnadigten Herzens ist, sowie von der an den Geber in dankbarer Liebe fesselnden Macht solchen Friedens müssen die Leser gemäß der Anrede V. 1 als ἐν θ. π. ἠγ. τλ. bereits etwas erfahren haben; die Mehrung solcher Erfahrung wünscht ihnen der Verf. Nicht stückweise nur sind ihnen solche Heilsgaben selbst zu Theil geworden; aber erst der fortschreitenden Erfahrung des Glaubens erschließt sich die Fülle des geschenkten Heiles. Andere dagegen, wie z. B. Huth., wollen ἀγάπη schlechthin unbeschränkt, Andere ausschließlich von der gegenseitigen Liebe der Christen, wieder Andere mit Beziehung auf V. 21 von der Liebe Gottes zu den Christen verstanden haben, so namentlich Horn., Beng., de Wette, Stier. Offenbar will der Verf. die Heilswirkungen benennen, deren immer völligere Erfahrung die Leser vor dem Abfalle und Gericht bewahrt, wovon er nachher zu reden hat. Da wird dann auch bei ἀγάπη die Beziehung auf Gott festzuhalten sein, wie denn nirgends im Briefe auf die gegenseitige Liebe der Leser ausdrücklich hingewiesen wird; aber die Liebe Gottes gegen die Leser zu verstehen — scheint auch mir (vgl.

Huth.) gegen die Stellung des Wortes am Ende. Πληϑυνϑείη aber hindert nicht, ἀγάπη von der Liebe zu Gott zu verstehen, wenn nur diese Liebe selbst gleich der εἰρήνη als Gnadengabe gefaßt wird (vgl. Huth.). Die Rückbeziehung der ἀγάπη auf Gott dürfte sich durch die gleiche Beziehung der beiden vorangehenden Begriffe und durch den Inhalt des Briefes rechtfertigen. Mit Herz und Sinn wünscht der Verf. seine Leser durch ihre Glaubenserfahrungen an Gott gebunden, damit sie ihrer Bestimmung gemäß V. 1 auch wirklich vor aller Gefahr des Abfalls bewahrt bleiben.

§. 2. Zweck und Anlaß des Schreibens.

(1, 3. 4.)

Der Verf. motivirt nun im Eingange V. 3. 4. die Abfassung dieses Briefes, indem er zuerst von einer bleibend auf die Leser gerichteten Sorge redet, die sich auch ohne besonders hinzugekommene Veranlassung durch ein Schreiben an dieselben bethätigt haben würde. Zu diesem inneren Antrieb sei nun eine äußere Nöthigung getreten, die jenem Antrieb nicht nur die Ausführung, sondern der Ausführung die bestimmte Gestalt einer Ermahnung zum Kampfe um den überlieferten Glauben gegeben habe. Worin diese Nöthigung gelegen habe, sagt er V. 4: nämlich in dem Auftreten gewisser Leute, deren Wesen er sofort in ihren Hauptzügen charakterisirt.

V. 3. „Indem ich, Geliebte, allen Fleiß that, euch über das gemeinsame Heil zu schreiben, ward mir die Nöthigung, euch zu schreiben und zu ermahnen, daß ihr kämpfet ob dem einmal den Heiligen überlieferten Glauben.“

Ἀγαπητοί stellt der Verf. voran, wo er sich direct an die Leser wendet, vgl. V. 16. 20. Hier bildet es eine Paronomasie mit ἀγάπη V. 2; „im Anfange des Briefes außer 3 Joh. 2 nur hier“ (Huth.). Das Partic. ποιούμενος benennt offenbar die Umstände, unter denen die ἀνάγκη, von der nachher die Rede ist, eintrat, ist also Part. des Imperf., vgl. Win. S. 305. Nur fragt sich, worin diese Umstände bestanden, und in welcher Beziehung sie zu dem ἀνάγκην ἔσχον standen. Nach den Einen war Judas eben mit einem andern umfassenderen Schreiben an die Leser, dessen Verlust für uns zu beklagen wäre, beschäftigt, als

er für den Augenblick zu diesem Gelegenheitsschreiben abgerufen wurde; nach Anderen hätte er sich nur mit der Absicht eines solchen anderen Schreibens περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας getragen, und diese Absicht hätte vermöge der eingetretenen Umstände nun in der Ausführung sich zu der Abfassung dieses speciellen Ermahnungsschreibens modificirt; wieder nach Anderen wäre von einem andern Schreiben gar keine Rede, sondern nur dies gesagt, daß zu dem schon gefaßten Vorhaben zu schreiben noch eine specielle Veranlassung getreten sei, welche dem Vorhaben zu der vorliegenden Verwirklichung verholfen habe. Diese letzte Meinung läßt sich nur festhalten, wenn man mit Griesb., Lachmann u. A. vor περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας interpungirt und diese Angabe, statt zum Umstandssatze, zu dem Hauptsatze ἀγάγκην ἔσχον γράψαι zieht und dann durch das παρακαλῶν τλ. näher bestimmt sein läßt. Aber einfacher und concinner ist jedenfalls die andere Verbindungsweise, welche γράφειν ebenso durch περὶ τῆς τλ., wie nachher γράψαι durch παρακαλῶν τλ. bestimmt sein läßt; und das allgemeine περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας will seiner Natur nach nicht als Objectsbestimmung zu ἀναγκ. ἔσχ. γράψαι passen, da der Verf. auch ohne besondere Nöthigung περὶ τῆς κοινῆς σωτ. geschrieben haben würde, und dies Unpassende würde durch die Voranstellung des περὶ τῆς κ. σ. noch verstärkt. Hält man aber die gewöhnliche, auch von Tischd., de W., Huth., Stier anerkannte Verbindung dieser Objectsbestimmung mit γράφειν aufrecht, dann läßt sich namentlich vermöge des wiederholten γράψαι gar nicht verkennen, daß der Verf. zweierlei Briefe unterscheidet und also zwischen ποιούμενος und ἔσχον kein rein causales, sondern zugleich ein adversatives Verhältniß stattfindet. Jener Brief sollte die κοινὴ σωτηρία zum Gegenstand haben und thetisch dieselbe als den zwischen ihm und den Lesern gemeinsamen Besitz besprechen; dieser dagegen hat die Antithese gegen dies Heil zum Inhalt und gestaltet sich zu einem Kampfrufe an die Leser für die bedrohte πίστις, in welcher die σωτηρία ihnen zu Theil geworden. Acsi classicum caneret excutiendo torpori Calv. Daß aber der Verf. wirklich ein anderes Sendschreiben unter der Hand gehabt habe und von diesem durch das gegenwärtige abgezogen worden sei, ist sachlich schwer denkbar, da gar nicht abzusehen ist, warum in einem Schreiben περὶ τῆς κοινῆς σωτ. die Polemik gegen di

hier bekämpfte Verirrung nicht sollte Raum gehabt haben, ist aber auch sprachlich nicht zu rechtfertigen, da πᾶσαν σπουδὴν ποιεῖσθαι = allen Fleiß anwenden ganz wohl besagen kann, daß er es sich habe ernstlich angelegen sein lassen zu schreiben, ohne bis jetzt, sei es im Drange anderer Pflichten oder aus Mangel an Gelegenheit, zur Ausführung des Vorhabens gekommen zu sein. Πᾶσα σπουδή (vgl. zu πᾶσαν χαράν Jak. 1, 2) ist omne studium i. e. quodcunque in certa aliqua re exspectari queat, besagt also mehr als die blose Absicht, aber schließt auch die äußere That selbst noch nicht in sich; denn diese ist nicht blos durch das Wollen bedingt. Ebenso wenig aber liegt die äußere That schon in ποιεῖσθαι (vgl. Huth. gegen Brückn.). — Was den Ausdruck ἡ κοινὴ σωτηρία anlangt, so vgl. man zu σωτ. V. 24 θεὸς σωτήρ V. 6. 22. Dem Verf. ist demnach σωτ. eine geläufige Gesammtbezeichnung des den Christen geschenkten Heils, das er hier als den ihm und den Lesern gemeinsamen, in dieser Gemeinsamkeit sie verbindenden Besitz benennt. Dieses gemeinsame Heil sollte der eigentliche Gegenstand des beabsichtigten Schreibens sein; die ausdrückliche Hinweisung darauf deutet nun aber zugleich auf das innerste Motiv dieses Schreibens hin, als zu welchem sich der Verf. im Bewußtsein gemeinsamen Heiles gedrungen und berechtigt fühlt. Ex proprio sensu et experientia loquitur Calv. Es gilt ja eben gemeinsamen Kampf um das gemeinsame Heil. Aehnlich Tit. 1, 4 κατὰ κοινὴν πίστιν, auch 2 Petr. 1, 1 ἰσότιμος πίστις; doch kommt an letzt. St. die heidenchristliche Stellung der Leser in Betracht, die man ohne Grund auch hier hat finden wollen. Auch ohne ἡμῶν, das Lachm. nach A, B, wahrscheinlich auch C, mehreren Minusk., Uebb. u. KVV. beibehalten hat, steht die Beziehung des κοινή auf den Verf. durch den Context (ich — euch) fest.

Im Hauptsatze ἀνάγκην ἔσχον, der nun unter Voraussetzung des zuvor benannten allgemeinen Motivs, das in dem Bewußtsein des gemeinsamen Heiles liegt, den besonderen Zweck und Inhalt dieses Schreibens angibt, muß παρακαλῶν, entsprechend dem γράφειν περὶ τῆς κοινῆς σωτ., mit γράψαι als Inhaltsbestimmung desselben enge verbunden werden (Beng. u. A.), wie denn παραχ. auch grammatisch nicht die selbständige Absicht des γράψαι, sondern als part. imperf. das im Briefe wirklich Geschehende (vgl.

zu 1 Petr. 5, 12) bezeichnet. Indem er schreibt, ermahnt er. Ἀνάγκην ἔσχον übersetzt man „ich hielt für nöthig“ oder „ich ward genöthigt“. Das Erstere ist sprachlich unzulässig, vgl. 1 Kor. 7, 37; Hebr. 7, 27; Luk. 14, 18; 23, 17, und paßt auch weniger in den Zusammenhang mit dem vorangehenden Participialsatz und mit V. 4 παρεισεδ.; nach beiden Seiten erscheint die ἀνάγκη als eine plötzlich eingetretene äußere Nöthigung, die dem ursprünglichen Vorhaben eine andere Richtung gibt. So auch de W., Huth. — Der Aorist γράψαι ist nicht vom Standpunkt des Empfängers aus, auch nicht in Rücksicht auf die Vollendung des Schreibens, sondern lediglich nach der Relation zu ἀν. ἔσχον zu beurtheilen: es ward ihm die Nöthigung zu schreiben — ein vorübergehender Act —, und darum schreibt er jetzt. Das Compositum ἐπαγων. = über d. i. für etwas kämpfen, um es zu behaupten, nur hier; vgl. jedoch Röm. 15, 30 συναγων. Phil. 1, 27 συναθλεῖν τῇ πίστει und im Allgemeinen zum Bilde 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7. Der Christ ist eben in der Welt στρατιώτης Ἰ. Χριστοῦ 2 Tim. 2, 3; daher jene Bezeichnungen. Worin dies ἐπαγων. thatsächlich besteht, lehren V. 17 fg. 20 fg. Als das Object des Kampfes und nicht als das Mittel desselben (so van Heng. Rom. I. p. 53) wird die πίστις bezeichnet; der Dat. τῇ πίστει hängt also hier ebenso gewiß von ἐπαγων. ab wie V. 20 von ἐποικοδ. (vgl. zu d. St.). Wie sollte denn das ἐπι — in der Zusammensetzung hier und V. 20 ohne nähere Bestimmung bleiben können? Und wenn es einer solchen bedarf, warum sollte es nicht τῇ πίστει sein? Daß ἡ πίστις nicht die doctrina fidei sei, ist allerdings richtig (vgl. v. Heng. a. a. O.); aber als die πίστις der Heiligen ist sie doch ebenso wohl etwas Inhaltliches als eine Bestimmtheit der Gesinnung, und daß sie hier nach ihrem Inhalte gemeint ist, lehrt vor Allem das παραδοθεῖσα; denn das Glauben als Herzensrichtung ist die That des Einzelnen, die inhaltliche Bestimmtheit aber das Mitgetheilte. Daß aber allerdings die πίστις als subjectiver Besitz gemeint ist, lehrt das τοῖς ἁγίοις, als deren ausschließlicher Besitz sie erscheint, da eben nur diejenigen ἅγιοι sind, welche im Glauben Gottes Eigenthum durch Wirkung des Geistes geworden sind. Παραδοθ. nach den Einen von Gott (Beng., de W.), nach Anderen von den Aposteln (Huth.). Der Ausdruck παραδιδόναι hingeben, weiter geben,

was man selbst besitzt, kommt neutestamentlich in ähnlichen Verbindungen (vgl. Mc. 7, 13; Luk. 1, 2; 1 Kor. 11, 2. 23; 15, 3; Apg. 6, 14; 16, 4; 2 Petr. 2, 21) immer zur Bezeichnung menschlicher Thätigkeit und nie von Gott vor, woher παράδοσις 1 Kor. 11, 2; namentlich 2 Theß. 2, 15; 3, 6. An u. St. würde ἡ παραδ. πίστις, von Gott verstanden, Gott als ursprünglichen Inhaber der πίστις bezeichnen, was nicht angeht. Παραδ. geht also auf die menschlich vermittelte Mittheilung der πίστις vgl. V. 17 fg. ὑπὸ τῶν ἀποστ. τ. κ.; aber divinitus ist sie darum dennoch geschehen, weil nach Gottes Veranstaltung (vgl. κλητοῖς V. 1), und weil ἐν πνεύματι ἁγίῳ, vgl. als den besten Commentar z. d. St. 1 Petr. 1, 12. Wie diese Stelle, so will auch die vorliegende nicht von der jeweiligen Verkündigung an Einzelne, etwa hier von der besonderen an die Leser verstanden sein, sondern von der mit dem Pfingstfest anhebenden apostolischen Predigt, durch welche der Glaube zu dem bleibenden Gemeingut aller Heiligen geworden ist, das freilich nur durch eine auf Grund der apostolischen sich stetig erneuernde, von dem einmal ausgegossenen Geiste getragene Predigt erhalten bleiben kann. Auf diese Fassung des Gedankens weist der Aorist παραδ., das umfassende ἁγίοις (sanctis omnibus Beng.) und namentlich ἅπαξ hin: denn eben in der ergangenen apostolischen Predigt ist einmal für immer der Glaube so überliefert, daß alle weitere Predigt nur erneuerte Bezeugung ihres Zeugnisses sein kann (nulla alia dabitur fides Beng.), und ihr Zeugniß für immer das Besitzthum der Heiligen bleibt, dessen Wahrung sie sich gegen jede Verunstaltung angelegen sein lassen müssen. Nur wer ein festes sicheres Besitzthum kennt, weiß, wofür er kämpft; daher der Hinweis darauf auch die beste Mahnung zum Kampfe dafür ist. So dient nun aber auch diese Stelle, welche zur Wahrung des apostolischen Zeugnisses auffordert, zum Belege, daß die Verführer unseres Briefes nicht blos lasterhafte Menschen waren, sondern gegen die πίστις selbst ihre Angriffe richteten, wie sich das noch anderweitig bestätigen wird. Die Hervorhebung der apost. Predigt als der einmal für immer geschehenen authentischen Ueberlieferung des Glaubens an die Gemeinde stimmt gut zu V. 17 fg.

V. 4. „Denn es sind gewisse Leute nebeneingeschlichen, die längst für dies Gericht zuvorbezeichnet sind, Gottlose, welche un-

sers Gottes Gnade in Ausgelassenheit verkehren und den einigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen."

Hier wird nun die ἀνάγκη V. 3 und damit der nächste Anlaß des Briefes explicirt. Es sind innerhalb der christlichen Gemeinschaft (παρεισέδυσαν), und zwar (V. 12. 22 fg.) der Leser Leute hervorgetreten, deren Beginnen den Mahnruf zum Kampfe für das Heiligthum des christlichen Glaubens (V. 3) zur Pflicht macht. Τινὲς ἄνϑρ. geringschätzig, nicht einige, sondern gewisse Leute, homines quidam, die er vorläufig nicht näher bezeichnen will, vgl. 2 Kor. 3, 1; 10, 2; Gal. 1, 7 u. Wahl Lex. u. τὶς B. Παρεισέδυσαν nur hier = „nebenbei, durch eine Nebenthür oder eine falsche Thür eingehen, heimlich eingehen" Pass.; vgl. im N. T. παρεισάγω 2 Petr. 2, 1; Gal. 2, 4 παρεισέρχ. Gal. 2, 4; gemeint ist immer in die christliche Gemeinschaft, zu der sie nicht gehören, weil sie ihr innerlich fremd sind. Die beste sachliche Erklärung des Ausdrucks gibt Joh. 10, 9 ἐγώ εἰμι ἡ ϑύρα τλ. vgl. mit den folgenden τὸν μόνον δεσπ. — ἀρνούμενοι u. St. Οἱ πάλαι προγ. εἰς τοῦτο τὸ κρ. wird zur Charakteristik zunächst beigefügt. Die durch den Art. als bemerkenswerth hervorgehobene Participialbestimmung (vgl. Win. S. 127) rückt von vorn herein das Auftreten dieser Leute in das Licht der Weissagung, um es „als ein von Gottes Urtheil zur Verdammniß hingeschätztes Unwesen" (vgl. Stier S. 27) zu kennzeichnen, wodurch es an seinem befremdlichen und bedrohlichen Charakter verliert, andrerseits der Abscheu davor sich verstärkt. Das Verständniß dieser Worte im Einzelnen ist schwierig. Es fragt sich nämlich, wie εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα gemeint ist, was προγεγραμμένοι bedeutet, wie die Verbindung mit εἰς zu fassen ist, und was sachlich zu verstehen ist. Die meisten Neueren verstehen wie schon Beng. unter τοῦτο τὸ κρῖμα das V. 5 fg. beschriebene Gericht (so Grash., de Wette, Stier, Huth., Arn.), dagegen Calv. versteht das innere Gericht, welchem jene Menschen verfallen sind (judicium vocat reprobum sensum quo feruntur); so auch Mayerh (S. 175). Für letztere Auffassung spricht τοῦτο, das auf ein bereits erwähntes Gericht hinweist, was nur dann der Fall ist wenn eben das παρεισέδυσαν selbst schon ihr Gericht in sich schließt und dafür spricht weiter die Anknüpfung von V. 5 durch δέ während man γάρ erwartet, wenn vorher schon dies Gerich

gemeint war. Was προγεγραμμένοι anlangt, so kann προ entweder in der Bedeutung antea „zuvorbeschriebene" oder in der von palam „öffentlich ausgeschriebene" gefaßt werden, wogegen die specielle Bedeutung proscribere (Wolf) der Verbindung mit εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα widerstrebt, und einfach designare (Wahl) sprachlich nicht angeht (vgl. Huth.). Dem neutest. Sprachgebrauche (Röm. 15, 4; Eph. 3, 3) entspricht die Bedeutung = vorherbeschrieben am meisten; und ebenso stimmt πάλαι dazu am besten. Die Verbindung mit εἰς ist bei der Bedeutung „zuvor beschrieben" prägnant zu fassen, wie de W., Huth. wollen, vorherbeschrieben und damit bezeichnet, bestimmt für dieses Gericht, dem sie mit ihrem Auftreten verfallen sind. Daß hier nicht von einer prädestinatianischen Bestimmung Gottes die Rede sei (so Calv., Beza, wogegen Beng.), lehrt schon das πάλαι. Da der zweite petrinische Brief später verfaßt ist, läßt sich προγεγρ. auch nicht auf die dort Capp. 2. 3 enthaltenen Prädictionen beziehen. So werden wol Beng. und die sich ihm anschließenden neueren Ausleger (de W., Stier, Huth.) richtig gesehen haben, daß eben die im Folgenden erwähnten Typen und Weissagungen zu verstehen seien. Doch zieht Beng. auch die V. 17 erwähnte Vorausverkündigung der Apostel bei, indem er den Gedanken der Stelle so erläutert: quos venturos esse praedictum est v. 17, et quos hoc judicium, de quo mox, subituros esse patet ex poenarum exemplis in similes impuros editis, pridem perscriptis. Mir scheint es, daß der Verf. hauptsächlich die nachher V. 14 fg. ausdrücklich angeführte Weissagung des Henoch im Sinne hat.

Ἀσεβεῖς mit Nachdruck: es ist dies der Grundzug ihres Wesens (vgl. V. 15. 18; 2 Petr. 2, 5. 6; 3, 7). Es sind Leute, in deren Herzen die Scheu vor Gott geschwunden, das Zeugniß des Gewissens entkräftet ist. Worin sich diese ἀσέβεια zu erkennen gibt, besagen die beiden Participialsätze: τὴν τοῦ θεοῦ — ἀρνούμενοι, wo θεόν hinter τὸν μόνον δεσπότην mit Lachm., Tischd. als erklärender Zusatz zu streichen ist. „Sie verkehren unseres Gottes Gnade in Ausgelassenheit." Die χάρις ist, wie schon der Zusatz τοῦ θεοῦ ἡμῶν lehrt, nicht das Gnadenleben (de W.), sondern die neutest. Heilsgnade, „die in der Vergebung der Sünde und der Erlösung vom Gesetze dargebotene Gabe Gottes" (Huth.). Die Restriction des τοῦ θεοῦ durch ἡμῶν entspricht

der Beschränkung der überlieferten πίστις auf die ἅγιοι V. 3 und der Bezeichnung παρεισέδυσαν, welche diese Leute als Eindringlinge der christlichen Gemeinschaft darstellt. Sie machen sich mit einer Gnade zu schaffen, die sie nichts angeht. Nostri non impiorum Beng. Der Ausdruck μετατιθέναι, der, wie im klassischen so auch im neutest. Sprachgebrauche, zunächst den Sinn räumlicher Versetzung hat (Apg. 7, 16; Hebr. 11, 5), nimmt, tropisch gebraucht, den der innerlichen Umänderung an, vgl. Hebr. 7, 12. So offenbar an u. St., wo εἰς ἀσέλγειαν nur bezeichnen kann, was sie aus der Gnade machen (vgl. Huth.). Ἀσέλγεια = lascivia, sittliche Frechheit (ebenso 2 Petr. 2, 2. 7. 18) wird durch V. 8. 12 fg. sachlich erläutert, Frechheit in Wort und That und vor Allem in Fleischeslust ist ihr Charakter. Offenbar ist die Charakteristik vom Standpunkt des Verf. aus gegeben und enthält dessen Urtheil über das Thun jener ἀσεβεῖς. Aber eine Verkehrung der Gnade in Ausgelassenheit kann ihr Thun doch nur dann genannt werden, wenn sie „ihre unsittliche Praxis auf einen bestimmten Grundsatz zurückführten" vgl. die Einl. §. 2.

Καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. Schon Didymus: per ipsam spurcitiam suam negantes unum dominatorem Jesum Christum. So auch Luth.: nicht mit dem Munde; denn sie damit bekennen, daß Gott ein Herr sei; sondern sie verleugnen den Herrn Christum mit der That. Ebenso de W.: ἀρνεῖσθαι nur von der Gesinnung und That, und nicht von der Lehre, wie 2 Petr. 2, 1, zu verstehen; und auch Huth. und Ritschl entscheiden sich hiefür. Letzterer bemerkt: die Praxis, zu der sich die Antinomisten als Bekenner Christi berechtigt achten, widerspreche nach dem Urtheile des Schriftstellers der Absicht des Herrn und Gottes Jesus Christus. Allein warum sollte man nicht annehmen, daß auch diese Verleugnung Christi ihre theoretische Seite gehabt habe? 2 Petr. 2, 1 ist es offenbar so; an unserer Stelle aber deutet die Bezeichnung Christi als des μόνος δεσπότης καὶ κυρ. ἡμ. darauf hin und ebenso das κυριότητα ἀθετοῦσι vgl. zu V. 8. Eben auf diese Machtstellung Christi, der zufolge er der einige Gebieter und Herr der Seinigen ist, wird sich ihre Leugnung desselben bezogen haben. Durch solche Leugnung emancipiren sie sich von dem Gehorsam Christi. Das Joch des Gesetzes ist für sie zerbrochen

ver sie nehmen nun auch das Joch Christi nicht auf sich. — ὸν μόνον δεσπότην ist wie κύριον ἡμῶν Bezeichnung Christi. So auch Beng., Stier, de W., Hofm. Schriftb. I. 145. Hiefür spricht 2 Petr. 2, 1 (τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ρνούμενοι), dann daß schon vorher das Verhältniß zu Gott bekannt ist, und demnach unpassend jetzt erst gesagt würde: sie verleugnen ihn. Gut Beng.: ostendit impietatem eorum quos notat incurrere et in Deum (τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μεατιθ.) et in Christum. Ebenso führt die Nichtwiederholung des Artik. vor κύριον ἡμῶν zunächst darauf, wenn auch (vgl. Win. S. 118, wogegen jedoch Hofm. Schriftb. I. S. 149) die Möglichkeit zweier Subjecte dadurch nicht ausgeschlossen ist. Anders Brückner und Huther, welche τὸν μόνον δεσπότην als Attribut Gottes fassen, vgl. 1 Joh. 2, 22, weil dies Wort sonst immer Gott bezeichne, auch der Begriff desselben zu wenig von dem des κύριος verschieden sei, und μόνος sonst immer die Einzigkeit des göttlichen Wesens hervorhebe, vgl. V. 25. Aber 2 Petr. 2, 1, wo Christus δεσπότης heißt, ist für unsere Stelle entscheidender als der sonstige Gebrauch des Wortes von Gott, Luk. 2, 29; Apg. 4, 24; Apok. 6, 10. Dann fallen auch τὸν μόνον δεσπ. und κύριον ἡμῶν dem Begriff nach keineswegs zusammen, wenn τὸν μόνον δεσπ. als selbständige Bezeichnung genommen und nicht mit ἡμῶν verbunden wird, wofür spricht, daß μόνον bei der Verbindung mit ἡμῶν überflüssig wäre. Christus ist dann mit τὸν μόνον δεσπότην in seiner unbedingten Machtstellung überhaupt (vgl. zu V. 8 u. 10), und mit καὶ κύριον ἡμῶν in seinem Verhältniß zu den Seinigen bezeichnet. — Zu ἀρνεῖσθαι mit Acc. der Person vgl. 1 Joh. 2, 22; Luk. 22, 57; Mt. 10, 33 u. a.

§. 3. A. Hinweisung auf das gewisse Gericht über diese Verführer und Schilderung ihres Treibens, wodurch sie dasselbe verdienen.

(5—16.)

Zunächst V. 5—7. Daß das Auftreten dieser Verführer an sich schon ihr Gericht ist, hat der Verf. durch ihre vorläufige Beschreibung V. 4 zu erkennen gegeben. Daß aber auch der Vollzug des Gerichts über sie nicht ausbleiben werde, erweist er

nun an drei Beispielen als Vorbildern des ihnen bei gleicher Verschuldung drohenden Gerichtes, jedoch so, daß er das zweite der genannten Beispiele, die Bestrafung der abtrünnigen Engel, mit dem dritten, dem Gericht über Sodom und Gomorrha, veranschaulicht und bestätigt vgl. 2 Petr. 2, 4—9.

V. 5. Gewöhnlich faßt man den Zusammenhang so, daß Judas nun zur Vorhaltung dieses Gerichtes, wovon er V. 4 sagte, weiter geht. So z. B. Stier, de W. Allein zu dieser Auffassung will das ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι nicht passen. Man erwartet eher ein explicatives γὰρ als δέ, und nicht erst eine Erinnerung daran, daß Andere bei gleicher Verschuldung das Gericht betroffen, sondern vielmehr eine Ausführung, welcher Art das ihnen drohende Gericht sei. Demnach wird V. 5 nicht als Erläuterung zu V. 4, sondern als Uebergang zu etwas Neuem und Anfang der nachfolgenden Exposition zu betrachten sein. Was Wahl und Anordnung der Beispiele betrifft, so hat Ritschl a. a. O. die anscheinend bündigste Erklärung gegeben. V. 8 nämlich sei von den ἀσεβεῖς gesagt, daß sie sich trotz der Vorbilder der alten Geschichte, deren Bestrafung sie sich hätten zur Warnung nehmen sollen, auf gleiche Weise vergangen haben. Hier entspreche nun das σάρκα μὲν μιαίνουσιν dem Vergehen der Israeliten, das κυριότητα ἀθετοῦσιν dem der Engel, das δόξας βλασφημοῦσιν dem der Sodomiten, und Wahl und Anordnung der Beispiele wäre somit erklärt. Aber abgesehen von der Erklärung des Einzelnen, worauf diese Auffassung beruht, muß im Allgemeinen schon dies gegen dieselbe Bedenken erregen, daß das Princip der Auswahl und Anordnung in V. 8 gesucht und dabei nicht von V. 4 ausgegangen wird, wo die Charakteristik der Verführer Beispiele göttlichen Gerichts fordert, an denen ersichtlich ist, daß die Verachtung der dargebotenen Gnade Gottes das gewisse Verderben zur Folge hat. Dieser Gesichtspunkt ist wenigstens V. 5 ganz entschieden festgehalten (τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν). Aehnlich ist es mit den Engeln, denen die Nichtbewahrung des ihnen verliehenen Vorzugs zum Verderben wird. Gerade die beiden ersten Beispiele sind für die Erklärung die maßgebenden, da das dritte von Sodom und Gomorrha entlehnte, wobei erst die specifische Versündigung des ἐκπορνεύειν ausgesagt ist, dem zweiten subordinirt ist (vgl. zu

V. 7). Da nun das σάρκα μιαίνειν V. 8 doch offenbar dem ἐκπορνεύειν des dritten und beziehungsweise des zweiten Falles correlat ist, im ersten Falle aber ausdrücklich davon keine Rede ist, und es fraglich erscheint, ob das τοὺς μὴ πιστεύσαντας eine geschichtliche Beziehung der Art in sich schließt, so wird die Vertheilung der drei Aussagen auf die drei Fälle V. 5—7 sich nicht rechtfertigen lassen. Weniger bündig, aber doch wol dem Context entsprechender werden wir sagen: das Beispiel Israels V. 5 stellt das allgemeine Gesetz des richterlichen Waltens Gottes über die Verächter der Gnade dar. Dem Gericht, welches das erst so hoch begnadigte Israel um seines Undankes willen getroffen, werden auch diese neuen Verächter der Gnade nicht entgehen. Mit diesem Beispiel aber verknüpft Judas das der Engel, weil hier die Aehnlichkeit der Verschuldung und die Erhabenheit der Schuldigen den Schluß auf die Gegenwart noch stringenter macht. Das dritte Beispiel aber bestätigt und veranschaulicht das Gericht über die Engel durch einen Fall gleicher Verschuldung, in welchem die Strafe vor Augen liegt, sodaß kein Zweifel bleibt, daß ein Gericht und welch ein Gericht dieser Verführer wartet.

V. 5. „Erinnern aber will ich euch, die ihr einmal alles wisset, daß der Herr, nachdem er das Volk aus Aegyptenland gerettet, das andere Mal die Ungläubigen vernichtet hat".

Ὑπομνῆσαι τλ. Der Verf. legt ein Gewicht darauf, daß er nicht etwas Neues ihnen hierüber zu sagen, sondern nur an längst Bekanntes zu erinnern hat. Quo plus fidei et auctoritatis obtineat quod dicturus est Calv. Εἰδότας ἅπαξ πάντα — denn πάντα, nicht τοῦτο ist ohne Zweifel mit Tischd. zu lesen — motivirt das ὑπομνῆσαι. Causa cur admoneat duntaxat Beng. Für diese Fassung von εἰδότας und gegen die adversative (= καίπερ εἰδότας) spricht, wie auch Huth. bemerkt, das ἅπαξ. Anders 2 Petr. 1, 12, wo καίπερ hinzugefügt ist. Dem ἅπαξ dieser St. vergleicht sich das ἅπαξ V. 3. Schon Beda gibt den Sinn richtig an: omnia videlicet arcana fidei scientes et non opus habentes recens quasi sanctiora a novis audire magistris. Ihnen sei ein Wissen zu Theil geworden, das einmal mitgetheilt alles das in sich schließt, was er von dem Gerichte Gottes über die Abtrünnigen ihnen zu sagen hat. Die Erkenntniß der Gnade ist auch Erkenntniß der Heiligkeit Gottes, die sich in dem Gerichte

über die Sünde offenbart. Judas führt die nachfolgenden Beispiele eben um der Anwendung willen auf die Gegenwart an; um die aus ihnen für die Gegenwart zu gewinnende Erkenntniß handelt es sich; diese aber muß um so mehr Gewicht und Sicherheit für die Leser haben, weil sie für dieselben keine neue, sondern eine für Christen ohnedem gewisse und feststehende ist. Unnöthig war es, ein Hyperbaton anzunehmen und ἅπαξ mit σώσας zu verbinden, und sprachlich unzulässig ist es, ἅπαξ mit jam pridem zu übersetzen.

Ὅτι ὁ κύριος τλ. Bei der Lesart πάντα hängt nun ὅτι nicht von εἰδότας, sondern von ὑπομνῆσαι ab; so auch de W., Huth. Auffallend ist die von Griesbach empfohlene, von Lachm. recipirte Lesart Ἰησοῦς nach A B, einigen Minn., mehreren Uebb. u. KVV., vgl. Tischd., der jedoch ὁ κύριος liest. So auch Stier, de W., Brückn. Aber wenn ὁ κύριος ursprüngliche Lesart ist, so ist die Entstehung der Lesart Ἰησοῦς und das Schwanken der Codd., die zum Theil ὁ θεός lesen, nicht zu erklären. Vergleicht man Stellen wie 1 Kor. 10, 4; Hebr. 11, 26; 1 Petr. 1, 11 und namentlich Joh. 12, 41, so kann man eine derartige Darstellung der altteſt. Geschichte in neuteſt. Lichte an sich nicht beispiellos nennen. Auch läßt sich denken, daß Judas, ähnlich wie Paulus 1 Kor. 10, geflissentlich hier in Beziehung auf jene Leugner Jesu Christi als des μόνος δεσπότης (V. 4) den Namen Jesu braucht, um damit zu sagen, daß Der, dessen Herrschaft sie leugnen, Derselbe ist, der einst an Israel seine richtende Macht erwiesen hat und dieselbe auch jetzt erweisen wird. So wie die Gläubigen V. 21 auf seine Erbarmung warten V. 21, so haben die Ungläubigen sein Gericht als Erweis seiner Herrschermacht, die sie leugnen, zu gewärtigen.

Λαὸν ... σώσας. Die Erlösung Israels aus Aegypten ist das altteſt. Vorbild der neuteſt. Errettung. Daß die erfahrene Gnade, wo sie misbraucht wird, vor dem Gericht nicht schützt, sondern dasselbe herbeizieht, ist der Gesichtspunkt der Anführung. Die Anwendung auf jene ἀσεβεῖς V. 4, welche die Gnade in Ausschweifung verkehren, liegt zur Hand. Zu τὸ δεύτερον vgl. Win. S. 546 fg. Es ist eine Breviloquenz: οὐκ ἔσωσεν, ἀλλ τλ. „hat zum zweiten Mal, wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren, ihnen seine Gnade versagt und sie umkomme

lassen". Den Grund, der ihn bestimmte, enthält τοὺς μὴ πιστεύσαντας, vgl. Win. S. 429. Das Factum, worauf Judas sich bezieht, ist nach der gewöhnlichen Annahme das 4 Mos. 14 erzählte, wo das Volk auf die Botschaft des Josua und Caleb murrt, und der Untergang in der Wüste über dasselbe verhängt wird. Ritschl dagegen, der in dem σάρκα μιαίνουσιν V. 8 die nähere Andeutung über die Verschuldung Israels findet, nimmt hier die Beziehung auf die 4 Mos. 25, 1—9 erzählte Niederlage der vierundzwanzig Tausende an, als das Volk zu Sittim saß und sich dem Cultus des moabitischen Baal Peor, sowie der Unzucht mit den Töchtern Moabs ergab. Allein die drei Prädicate V. 8 lassen sich nicht, wie oben bemerkt, in dieser Weise auf die drei Subjecte V. 5—7 vertheilen. Aus V. 5 selbst aber ist eine Beziehung auf 4 Mos. 25 in keiner Weise zu entnehmen. Vielmehr entspricht der Rettung des ganzen Volks aus Aegypten der Untergang desselben in der Wüste 4 Mos. 14 aufs Passendste, und τοὺς μὴ πιστεύσαντας ist gerade die jener Verschuldung entsprechendste Bezeichnung, während man bei jener Auffassung die specifische Angabe der Verschuldung vermißt. Außerhalb des Contextes liegt auch, wie Huth. bereits bemerkt hat, die von Schmid (Bibl. Theol. II. S. 147) vorgeschlagene Erklärung, welche τὸ δεύτερον — ἀπώλεσε auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezieht. Schmid beruft sich auf die Lesart Ἰησοῦς für ὁ κύριος, sodaß Jerusalems Zerstörung als That des menschgewordenen Christus bezeichnet wäre, vgl. Apg. 6, 24. Allein Ἰησοῦς bliebe ja doch das Subject von σώσας V. 5 und von τετήρηκεν V. 6. Das Anstößige dieser Lesart wäre somit nicht beseitigt. Im Uebrigen verlangt ja der Context selbst, dem zufolge gezeigt werden soll, daß die Verächter der Gnade das Gericht trifft, daß eben jenes Volk, das die Gnade der Errettung erfahren hat, auch Gegenstand des göttlichen Gerichts geworden ist, ebenso wie 1 Kor. 10, 1—5. Diese Correlation des σώσας mit ἀπώλεσεν ist durch τὸ δεύτερον (vgl. oben) noch besonders hervorgehoben. Und wie soll die römische Zerstörung Jerusalems geschichtlich τὸ δεύτερον sein zu jener Rettung aus Aegypten? So wird also die Beziehung auf 4 Mos. 14 die einzig richtige und die Absicht der Anführung dieses Beispieles keine andere sein, als darzuthun, „daß es nach dem Begnadigen

bei Gott ein Zweites, ein gewiß Nachkommendes für die Unwürdigen gibt“ (Stier), nämlich das Gericht über die Verächter.

V. 6. „Und die Engel, welche ihre Herrschaft nicht bewahrten, sondern die eigene Behausung verließen, mit ewigen Banden unter die Finsterniß bewahrt hat.“

Das Ereigniß in der Geisterwelt, auf das hier Judas sich bezieht, soll nach den Einen, so auch Olsh., der vorweltliche Sturz der bösen Geister sein. Aber auch abgesehen davon, daß an sich schon die Beziehung auf ein vorweltliches Ereigniß, das in der Schrift durchweg verschwiegene Voraussetzung bleibt, auffallend wäre, ist jene That der Ursünde doch zunächst That eines Einzelnen und nicht einer Mehrheit, wie es hier dargestellt ist (vgl. auch Stier S. 35); ferner besteht zwischen der That jenes Einen und dem Thun der Verführer, wie es V. 8 geschildert wird, keine solche Aehnlichkeit, welche die Vergleichung rechtfertigte; endlich bezeichnet unsere Stelle weder die Art der Verschuldung der ἄγγελοι noch ihrer Strafe so, daß jene That der Ursünde gemeint sein könnte. Ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρ. τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν τλ. heißt es. Dies μὴ τηρεῖν τὴν ἀρχήν, das hier, wie oben V. 5 τοὺς μὴ πιστ., als Grund des Gerichtes genannt ist, bezeichnet, wie man auch ἡ ἀρχή fassen mag, das Thun dieser ἄγγελοι und nicht die Folge ihrer That. Dies Thun aber wird durch den Gegensatz ἀλλὰ ἀπολιπόντας τλ. positiv als Verlassung der eigenen, ihnen angewiesenen Behausung und somit als Vertauschung mit einem ihnen nicht bestimmten οἰκητήριον bezeichnet. Wie sollte das eine Bezeichnung der Ursünde in der Geisterwelt sein? Das ἴδιον οἰκητήριον der Geister ist doch der Himmel; welch anderes οἰκητήριον als die Erde können sie aufsuchen? Nicht Selbstüberhebung, sondern eine Erniedrigung, mit der sie ihre hohe Würde preisgeben, ist ihre Verschuldung. Ferner die Bestrafung wird mit den Worten εἰς κρίσιν . . . τετήρηκεν ausgedrückt. Zur Strafe dafür, daß sie ihre ἀρχή nicht behielten und die Behausung des Lichtes verließen, hat er sie behalten ὑπὸ ζόφον und, damit kein ἀπολιπεῖν mehr möglich sei, δεσμοῖς ἀϊδίοις, sodaß die Strafe genau der Verschuldung entspricht. Diese Gebundenheit läßt sich, wenn man die Beziehung der Stelle auf den Satan und seine Engel dennoch festhalten will, nur durch allegorische Auslegung mit der ihm und ihnen auf Erden gelassene

Freiheit und Macht in Uebereinstimmung setzen, wie schon Calv. thut: quocunque pergant secum trahunt sua vincula et suis tenebris obvoluti manent. Aber eine solche Auslegung ist dem Context ganz entgegen, der im Gegensatze zu dem ἀπολιπεῖν die Voraussetzung eines quocunque pergant von vorn herein abschneidet (vgl. auch Hofm. Schriftb. I. S. 426 fg.). Dies zeigt sich auch darin, daß im fg. V. für die Art dieser Bestrafung auf Sodom und Gomorrha als δεῖγμα προκ. πυρ. αἰων. δίκην ὑπέχουσαι hingewiesen wird, was in Ansehung des Satans und seiner Engel geradezu unmöglich ist. Endlich wenn es V. 7 heißt: τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι und τούτοις (vgl. unten) nur auf die ἀγγέλους V. 6 zurückweisen kann, so erfahren wir hier mittelbar, daß die Versündigung jener Engel in einer unnatürlichen Lust des Fleisches bestanden, und diese Begierde sie von ihrer himmlischen Behausung herniedergezogen habe. So enthält die Stelle für sich betrachtet die bestimmtesten Andeutungen, daß hier nicht von dem uranfänglichen Falle des Satan und seiner Engel, sondern vielmehr von jenem Ereigniß die Rede sei, das Genes. 6 andeutet und das Buch Henoch, mit dem V. 14 u. 15 u. Br. wörtlich stimmen, ausführlich berichtet.

Was das Einzelne betrifft, so liegt in dem ἀγγέλους τε ein Klimax. Auch Engel, die doch so hoch (1 Petr. 2, 11) und Gott so nahe stehen, hat sein Gericht nicht verschont. Das Fehlen des Artik. vor ἀγγέλους hat in dieser Hinweisung auf ihre Würde seinen Grund (Beng.). Die enge Anknüpfung mit τε hebt die Gleichartigkeit dieses Falles mit dem vorigen hervor; wie dort, so hier die gleiche Erweisung der strafenden Gerechtigkeit. Τοὺς μὴ τηρ. mit Nachdruck hinzugefügte Bestimmung, welche das τετήρηκεν motivirt. Τὴν ἑαυτῶν wie nachher τὸ ἴδιον mit Nachdruck wegen des Gegensatzes. Ἡ ἀρχή tam pro origine quam principatu apte sumi potest Calv. Beachtet man die Verbindung mit τηρεῖν und den Gegensatz des ἀπολιπεῖν τὸ ἴδ. οἰκ. und den biblischen Sprachgebrauch, wornach ἀρχή nur entweder den Anfang im schlichten Verstande des Wortes oder imperium, principatus bedeutet, ferner, daß die Geister selbst in der Schrift ἀρχαί heißen (Eph. 1, 21; Kol. 1, 16; 1 Kor. 15, 24), sofern sie dem Geschaffenen vorstehen und darüber verfügen (vgl. Hofm. Schriftb. I. 347), gleichwie die irdische Obrigkeit um ihrer ἀρχή

willen (Luk. 20, 20) selbst ἀρχή heißt (Luk. 12, 11; Röm. 8, 38), so wird man auch hier ἀρχή nicht von dem ursprünglichen Zustand (Grot., Hornej. u. A.), auch nicht von dem Grunde des Seins und Wesens der Geister (Stier) verstehen, noch Joh. 8, 44 vergleichen, sondern ἀρχή einfach als die den Engeln zugewiesene Herrschaft, ihr Machtbereich zu fassen haben. So auch Beng., Huth. Diese ihre Obmacht über das Geschaffene haben sie aufgegeben und sich zu sündiger Gemeinschaft mit demselben erniedrigt, indem sie τὸ ἴδιον οἰκητ., von wo die Geister die Welt überherrschen, verlassen haben, vgl. V. 7 ἀπελθοῦσαι und Genes. 6, 2 fg. und Buch Henoch XII, 4: „bring Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige ewige Stätte verlassen und mit Weibern sich verderbt haben" (nach Dillm.) u. a.

Εἰς κρίσιν ... τετήρηκε vgl. Henoch X, 12: „binde sie fest unter den Hügeln der Erde .. bis zu dem Tage ihres Gerichts" u. a. Ueber die Correspondenz zwischen Strafe und Verschuldung bereits oben. Ἀϊδίοις, weil weder sie selbst noch Gott sie wieder löst. Gleichwol ist dies Gericht nur Vorstufe des schließlichen, der κρίσις μεγάλης ἡμέρας, welche aller ungöttlichen Gewalt für immer ein Ende macht vgl. 2 Petr. 2, 4. Der Ausdruck μεγάλη ἡμέρα ohne weitere Bestimmung zur Bezeichnung des Gerichtstages nur hier; zu μεγάλη als Attribut des Tages vgl. Apg. 2, 20; Off. 6, 17; 16, 14. Ὑπὸ ζόφον, sodaß der ζόφος sie deckt und von der Gemeinschaft des Lichtes, dem Reiche des Wirkens scheidet; ζόφος Gegensatze zu φάος besonders das unterirdische Dunkel vgl. Pass. Lex. Ebenso heißt es V. 13 von den Verführern οἷς ὁ ζόφος τετήρηται vgl. 2 Petr. 2, 9. Das Gericht der Flut, welches das damalige Geschlecht der Menschen dahingerafft und der Haft in der Unterwelt überliefert hat (1 Petr. 3, 19), war zugleich das Gericht über jene Engel, was zwar Genes. 6 nicht ausdrücklich erzählt, aber 2 Petr. 2, 4. 5 durch Zusammenordnung des Gerichts über die Engel und über den ἀρχαῖος κόσμος andeutet, das Buch Henoch aber ausdrücklich lehrt Cp. X.

V. 7. ... „wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, welche in ähnlicher Weise wie diese Unzucht getrieben und anderem Fleische nachgegangen sind, als Beispie

vor Augen liegen, indem sie eines ewigen Feuers Strafe erdulden."

V. 7 dient, wie bereits bemerkt, der Bestrafung der Engel zur bestätigenden Erläuterung. Die Partik. ὡς ist demnach nicht willkürlich mit ὅτι vertauscht, sondern ist bestätigend, confirmativ zu fassen = gleichwie. Man vermißt außerdem vor ὡς eine Verbindungspartikel; und auf die enge Verknüpfung mit V. 6 weist auch das ὅμοιον τούτοις τρόπον und der Ausdruck πρόκεινται δεῖγμα hin. Andere wollten, um diesen Wechsel von ὅτι und ὡς zu erklären, V. 5 u. 6 von εἰδότας .. πάντα und ὡς V. 7 von ὑπομνῆσαι abhangen lassen. Aber es ist doch gar nicht einzusehen, was den Verf. veranlassen sollte, die Leser für V. 5 und 6 auf ihr eigenes Wissen zu verweisen und nur den Fall V. 7 als erinnernswerth selbst hervorzuheben, zumal hier das Gericht nicht als Folge des Misbrauchs empfangener Gnade charakterisirt ist. So wird demnach die erläuternde Beziehung von V. 7 auf 6 das einzig Richtige sein, wie schon Luth. will und auch Arnaud, Hofm., Huth. anerkannt haben. Das Geschichtliche, auf das sich Judas hier bezieht, findet sich Genes. 19. Die umliegenden Städte waren nach Deut. 29, 23; Hos. 11, 8: Adama und Zeboim. Τὸν ὅμοιον τούτοις τλ. Τούτοις kann, nachdem eben περὶ αὐτὰς gesagt war, nicht auf Sodom und Gomorrha zurückweisen, aber auch nicht auf die Verführer V. 4; denn V. 8 zeigt, daß der Verf. sie hier nicht im Sinne hat; vollends ist diese Beziehung undenkbar, wenn V. 7, wie wir gesehen haben, nicht unmittelbar mit ὑπομνῆσαι zu verbinden ist, sondern an V. 6 sich anschließt. Dann ist nur die Beziehung auf die ἄγγελοι möglich. Ueber den Acc. τὸν ὅμοιον τρόπον vgl. Win. 205 fg. Das ἐκ in ἐκπορνευσ. scheint nicht blos zur Verstärkung zu dienen, wie allerdings die LXX öfters ἐκπορνεύειν = זָנָה gebrauchen, sondern das Ausschweifende, die Ueberschreitung der natürlichen Schranken ausdrücken zu sollen (Beng., Stier), was zu der Beziehung auf die Engel paßt und das folgende explicirende ἀπελϑ. ὀπ. σαρκ. ἑτέρας für sich hat. Bei dem σαρξ ἑτέρα ist jedenfalls an unnatürliche Wollust zu denken. Gut Oek.: ὡς μὴ πρὸς συνουσίαν γενέσεως συντελοῦσα, vgl. Röm. 1, 27 ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν. Er versteht τὴν ἄρρενα φύσιν., so auch die Meisten, zuletzt Huth. Stier vergleicht 3 Mos. 18, 22. 23 und denkt vornehmlich an

die Sünde der Sodomiterei. Andere, so zuletzt Ritschl, erinnern daran, daß die Sodomiter den Engeln Schande zugedacht haben; und so an den zu Lot gekommenen Engeln ein gleichartiges Vergehen beabsichtigt haben, wie die Engel an den menschlichen Weibern begangen haben. Dieser Auffassung würde V. 8 das δόξας δὲ βλασφημοῦσιν zur Stütze dienen, wenn diese Worte ihrem directen Sinne nach die Verschuldung der Sodomiten bezeichneten, wie Ritschl will. Am wenigsten hat die zweite der genannten Ansichten für sich, da Genes. 19 nichts davon enthält; zwischen der ersten und dritten kann man schwanken. Für letztere spricht die Zusammenstellung mit dem Vergehen der Engel; doch war das ἐκπορνεύειν der Sodomiten in Beziehung auf jene Engel Absicht und nicht Thatsache; und dann Gomorrha und die umliegenden Städte gerade an diesem Vorgang nicht betheiligt, während doch die Stelle sie ausdrücklich als mitbetheiligt an der gemeinten Sünde bezeichnet. Demnach wird die erste Ansicht die richtige sein. Vgl. zu ἀπελθοῦσαι den Ausdruck Röm. 1, 27 ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν; ὀπίσω hebraisirend, vgl. 2 Petr. 2, 10; Jer. 2, 5; Jes. Sir. 46, 10.

Πρόκεινται δεῖγμα πυρός κτλ. vgl. 2 Petr. 2, 6 ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν. Scriptura quoties de universali impiorum exitio loquitur ad hunc typum fere alludit. Hier nicht als Warnungsexempel für die Zukunft, sondern als Bestätigung des unsichtbaren Gerichts über die Engel. Daher πρόκεινται, während es von den Engeln geglaubt sein will. Πυρὸς αἰωνίου verbindet die Einen, so zuletzt de W., Brückner, mit δίκην, die Andern so zuletzt Huth., mit δεῖγμα. Allein bei dieser Verbindung müßte man annehmen, daß auch jene Engel die Strafe ewigen Feuer dulden, was dem ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν V. 6 widerstrebt. Als nicht ein Exempel ewigen Feuers, sondern ein vor Augen liegendes Exempel göttlichen Gerichts sind sie, und zwar dadurch, daß sie ewigen Feuers Strafe erleiden. Δεῖγμα erhält seine nöthige nähere Bestimmung eben durch die Rückbeziehung auf V. 6. Dieser Rückbeziehung widerstreitet auch die Auffassung Huther's der zufolge sie ein Exempel des ewigen Feuers sein sollen, dem die im letzten Gericht Verurtheilten überliefert werden. Und wie kahl nimmt sich das blose δίκην ὑπέχουσαι aus! Gerade durch die Art ihrer Bestrafung müßten sie doch ein Beispiel dieses Feuers

sein. Wir verbinden demnach αἰωνίου πυρός mit δίκην ὑπεχ. und verstehen nicht das Höllenfeuer, sondern etwas vor Augen Liegendes, wie der Contezt fordert, sei es nun, daß, wie in der Stelle bei Libanius von Troja: κεῖται παράδειγμα δυστοχίας πυρὸς αἰωνίου das Feuer wegen der andauernden Wirkung αἰώνιον genannt ist, oder der Verf. jene Vorstellung aufgenommen hat, daß unter dem todten Meere ein unterirdisches Feuer brenne, vgl. Weish. 10, 7: οἷς ... καπνιζομένη καθέστηκε χέρσος und Win. Real-W. unter „todtes Meer"; wie de W. u. Huth. annehmen. Der Ausdruck πυρὸς αἰωνίου δίκη ist offenbar, wie schon Calv., Beng., Brückner bemerkt haben, als Typus des Höllenfeuers gewählt.

V. 8—15. Der Verf. zieht nun nicht sofort die durch die Strafexempel V. 5—7 nahe gelegte Folgerung auf das Gericht der dermaligen ἀσεβεῖς, sondern schildert vor Allem das Treiben dieser Leute, die, ungewarnt durch diese Beispiele, in ähnlicher Weise sich vergehen, dafür aber auch von dem Gerichte betroffen werden, welches bereits Henoch solcher Gottlosigkeit angekündigt hat. Man wird also nicht sagen dürfen, wie Stier, das Ganze sei ein Wechsel von Schilderung und Gerichtsverkündigung, sondern das Ganze hat seine Spitze und seinen Abschluß in der Gerichtsverkündigung V. 14—15, und ihr strebt alles Vorangehende zu, indem zuerst V. 5—7 die Gewißheit des göttlichen Gerichts über die Schuldigen an Beispielen nachgewiesen und dann V. 8—13 die Verschuldung dieser Verführer dargelegt wird.

V. 8. „Gleicherweise jedoch (trotz dieser warnenden Beispiele) beflecken auch diese träumend das Fleisch, verwerfen Herrschaft, lästern Herrlichkeiten."

Vgl. 2 Petr. 2, 10. Calv. bemerkt: similitudo ista praecise urgenda non est, acsi in omnibus eos, quorum meminit, Sodomitis conferret vel angelis apostatis vel incredulo populo. Tantum indicat esse vasa irae ad interitum destinata. Ritschl dagegen behauptet, daß die hier V. 8 von den Antinomisten ausgesagten Handlungen direct nur die Schuld der Vorgänger, der Israeliten, der gefallenen Engel und der Sodomiten bilden, und also die Aussagen V. 8 nur in übertragenem und indirectem Sinne von dem Satzsubject οὗτοι verstanden werden können; nur die Worte σάρκα μιαίνουσιν passen nach Ritschl vielleicht ebenso

direct auf die Antinomisten, vgl. V. 16, als auf die alten Israeliten. Aber woher wissen wir, daß diese Handlungen direct nur die Schuld der Vorgänger bilden, da sie doch vielmehr direct von dem Subject οὗτοι ausgesagt sind? Und sind wirklich die drei Aussagen V. 8 so, wie Ritschl will, an die Subjecte V. 5. 6. 7 zu vertheilen? In Ansehung des σάρκα μιαίνουσι ist das doch blose Hypothese, wie oben bemerkt. Aber auch der Ausdruck κυριότητα ἀθετοῦσιν paßt direct nicht auf die Engel V. 6, „welche ihre Herrenstellung so gering geschätzt haben, um den geschlechtlichen Verkehr mit menschlichen Weibern zu suchen"; denn das ist kein ἀθετεῖν, sofern dieser Ausdruck nach constantem neutest. Sprachgebrauch nicht die Geringschätzung eines Gutes als solches, sondern Verwerfung dessen bedeutet, was mit dem Anspruch auf Autorität und Geltung auftritt, z. B. νόμον, πίστιν u. dgl.; auch steht dieser Auffassung der Mangel des Artik. (vgl. dagegen V. 6 τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν — τὸ ἴδιον οἰκ.) entgegen, und da doch eine Uebertragung auf die οὗτοι V. 8 angenommen werden muß, die Schwierigkeit dem Ausdruck entsprechend zu deuten. Aehnlich ist es mit dem δόξας βλασφημοῦσιν, wenn es direct die Verschuldung der Sodomiten bezeichnen soll, welche den Engeln Schande anthun wollten. Als directe Bezeichnung ist doch βλασφημοῦσι sehr wenig bezeichnend für das Gemeinte; und daß der Verf. hier ein Lästern mit Worten im Sinne hat, dürfte aus V. 9. 10 erhellen; zugleich aber auch, daß er dies δόξας βλασφημοῦσι recht eigentlich und nicht blos indirect als Verschuldung der οὗτοι bezeichnet. Außerdem ist oben gezeigt worden, wie unsicher die Auslegung von V. 6 ist, auf welche Ritschl sich stützt; und in wie anderem Sinne müßte auch hier der Ausdruck in der Beziehung auf οὗτοι gefaßt werden! Nach Ritschl soll gerade ἐνυπνιαζόμενοι, das die verschuldete Unfreiwilligkeit jener Antinomisten bezeichnet und zum Satzsubject οὗτοι, nicht zu dem Prädicat zu ziehen sei, zu solcher Umdeutung das Recht geben. Die drei Prädicate bezeichnen ihm für die Antinomisten kein bewußtes und absichtliches Handeln, sondern nur Folgen, welche nach dem Urtheile des Ju[das] an ihrer grundsätzlichen unsittlichen Handlungsweise haften. Sie beflecken das Fleisch, sofern sie die christliche Gemeinscha[ft] durch ihre Person verunreinigen (1 Kor. 5, 6); sie schätzen d[ie] Herrschaft Christi gering, indem sie ihm gerade das Gegenthe[il]

von dem Dienste leisten, den er fordert; sie lästern Engel, indem sie Unsittlichkeit als Recht des Gottesreiches ansehen und betreiben, in welchem sie mit Engeln Gemeinschaft haben, deren Natur und Würde den Lastern der Sinnlichkeit vollkommen fremd sind. Ritschl stützt sich für diese Auffassung auch auf V. 10: ein Lästern dessen, was man nicht kenne, schließe die Absicht der Lästerung aus; zugleich aber sei V. 10 gesagt, daß das schuldbare Handeln der Antinomisten darum jene unbeabsichtigten Folgen habe, weil dieselben die geistig zu verstehenden Verhältnisse (?) mit blos natürlichem, ja thierischem Verständnisse beurtheilen. Ueber diese Auslegung von V. 10 nachher. Hier fragt es sich zunächst, ob der Context uns berechtigt, die drei Prädicate von unbeabsichtigten Folgen der unsittlichen Praxis jener Antinomisten zu verstehen und sie in der angegebenen Weise umzudeuten. Von dem Prädicat σάρκα μιαίνουσιν leuchtet das gar nicht ein, wie auch Rietschl zugibt, daß es in ebenso directem Sinne von den Antinomisten verstanden werden kann, wie von den alten Israeliten. Nach dem, was von diesen Antinomisten V. 4 gesagt ist: τὴν χάριν μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν und V. 16 gesagt wird: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι und ebenso 2 Petr. 2, 10 ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους, kann man das σάρκα μιαίνουσι nur ebenso wie V. 7 auf geschlechtliche Licenz beziehen und nicht auf eine Verunreinigung der christlichen Gemeinschaft, in die sie sich eindrängen, was weder der Ausdruck σάρκα μιαίνειν gestattet, noch auch als ein unfreiwilliges Thun der Verführer bezeichnet werden kann. Ebenso ist es mit dem Ausdruck κυριότητα ἀθετοῦσι, der nicht ein bloses Geringschätzen der Herrschaft Christi, sondern ein thatsächliches Verwerfen derselben bezeichnet und an dem τὸν μόνον δεσπότην ... ἀρνούμενοι V. 4 sein Correlat hat. So wenig wie dort, ist dann auch hier von einem unfreiwilligen Thun der Verführer die Rede; und wie dort καί die beiden hervorgehobenen Züge nebeneinanderstellt, so sind hier die drei Prädicate durch μέν — δέ — δέ einander gegenübergestellt, und ist darum kein Grund, wenn σάρκα μὲν μιαίνουσιν das geflissentliche Thun jener ἀσεβεῖς bezeichnet, bei dem κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν an eine unbeabsichtigte Folge zu denken. Daß endlich δόξας δὲ βλασφημοῦσιν direct und eigentlich von Lästerung mit Worten zu nehmen ist, macht doch der Gegensatz

des Erzengels Michael, der keine Lästerung auszusprechen wagt, und V. 10 ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι βλασφημοῦσι deutlich, vgl. 2 Petr. 2, 10—12, wie denn auch sonst V. 15. 16 eben auf die gottlosen Reden dieser Menschen hingewiesen wird. Diesen Indicien gegenüber ist die Berufung auf das mehrdeutige ἐνυπνιαζόμενοι nicht ausreichend. Auch haben wir kein Recht, an dem Begriff des ἐνυπνιάζεσθαι die Nebenbestimmung des Unfreiwilligen zur Hauptbestimmung zu machen und demnach nur an unfreiwillige Folgen der Unsittlichkeit der Verführer zu denken, und zwar an Folgen, die mit den Verschuldungen der Vorgänger V. 5—7 nur eine „formelle, nicht materielle Identität" haben. Der Traumzustand dieser Menschen mag ihr Bewußtsein über das, was sie thun, trüben; daraus aber folgt ebenso wenig, daß das σάρκα μιαίνουσι u. s. w. nicht ihr geflissentliches Thun und nur unbeabsichtigte Folge ist, als man dies etwa vom Verfahren des Volkes Israel gegen seinen Heiland behaupten wird, weil sie κατ' ἄγνοιαν gehandelt haben, vgl. Apg. 3, 13—17. Auch liegt es von dem Context, der die Schuld jener Menschen hervorheben will, ab, hier den Begriff der Unfreiwilligkeit, wenn auch der verschuldeten, zu urgiren.

Nach dem bisherigen Ergebniß sind also die Aussagen V. 8 direct von dem Satzsubject οὗτοι und zwar eigentlich zu fassen; und σάρκα μιαίνουσι bezieht sich dann, wie bereits bemerkt, nach V. 4. 16. 23 auf die Befleckung durch fleischliche Lust, κυριότητα ἀθετοῦσι auf die Leugnung der μόνος δεσπότης V. 4; δόξας δὲ βλασφημοῦσι aber, was hier als ein neuer Zug hinzutritt, wird durch V. 9. 10 dahin erläutert, daß sich nur an wirkliche Lästerung der gemeinten δόξαι denken läßt. Dann haben wir es hier mit Leuten zu thun, die mit ihrer unsittlichen Praxis bestimmte theoretische Grundsätze verbinden. Die Aehnlichkeit mit den Vorgängern V. 6. 7 liegt freilich zunächst nur in dem σάρκα μιαίνουσι, während die beiden andern Züge die individuelle Ausprägung ihrer ἀσέβεια sind, wie Calv. will und die meisten Ausleger annehmen. Ἐνυπνιαζόμενοι aber, das schon seiner Stellung nach nicht blos zu σάρκα μιαίνουσιν gehört, wie diejenigen wollen, welche die Stelle von einer im Traume geschehenden Befleckung des Fleisches verstehen, ist entweder eine Modalbestimmung zu den drei Prädicaten und zwar in übertragenem Sinne, oder es gehört

was ich vorziehe, zu οὗτοι und enthält den Grund, warum diese Menschen trotz der Beispiele, die ihnen zur Warnung dienen könnten, denselben Weg des Verderbens gehen. Da ist dann ἐνυπν. nicht blos Bezeichnung ihrer Sorglosigkeit und Stumpfheit, welche sie taub macht für solche Warnung, sondern besagt zugleich, daß die Träume ihrer eigenen Einbildung im Gegensatze zu dem Worte Gottes (so auch Luth. vgl. unten V. 16. 17) ihnen Ohr und Herz gegen diese mächtigen Warnungen verschließt.

Eine nähere Erläuterung wird nach dem Gesagten nur noch unsere Auffassung des κυριότητα ἀθετοῦσιν und der Ausdruck δόξας bedürfen. An weltliche Gewalt, wie Luth., Calv., zuletzt Stier meinten, oder gar kirchliche Vorgesetzte (Hammond u. A.), ist nach dem gesammten Inhalt des Briefes und dem Context der Stelle gewiß nicht zu denken. Wie käme das zwischen das σάρκα μιαίνειν und δόξας βλασφημεῖν mitten hinein, vgl. auch V. 9. 10. Die drei Prädicate durch μὲν — δὲ — δὲ einander gegenübergestellt, können nicht so verstanden werden, daß das eine implicite schon im andern enthalten ist (vgl. oben gegen Ritschl), aber sie dürfen auch nicht so verschieden gefaßt werden, daß sie sich nicht als Züge zu einem Ganzen zusammenordneten, dessen Grundgestalt nach V. 4 eine antinomistische ist. Man wird also unter der κυριότης, die sie verwerfen, jedenfalls eine Herrschaft zu denken haben, deren Anerkennung ihnen das σάρκα μιαίνειν wehren würde; verschieden aber wieder von der κυριότης sind, wie die Gegenüberstellung δόξας δὲ zeigt, jene δόξαι, die sie, statt zu lästern, lieber scheuen sollten, da deren Scheu sie von der Befleckung des Fleisches zurückhalten müßte, die jene Träumer aber grundsätzlich nicht scheuen, sondern sogar lästern, um ungestört nach ihren Lüsten leben zu können. Sehen wir nun, wie Judas V. 9 dieser Lästerung der δ'ξαι die Nichtlästerung des Diabolos Seitens des Erzengels gegenüberstellt, und wie er V. 10 fortfährt, daß diese dagegen lästern was sie nicht verstehen, vergleichen wir ferner damit 2 Petr. 2, 11, wo κατ' αὐτῶν offenbar auf die δόξαι zurückweist, so scheint mir kein Zweifel, daß zunächst unter δόξαι engelische, und zwar gefallene Herrlichkeiten gemeint sind, deren finsterer Gewalt jene Menschen durch ihre Sünde anheimfallen, während sie selbst mit Lästerung derselben großthun, als ob sie sich aus ihnen nichts machten. Für diesen

Gebrauch von δόξα gibt es nun zwar kein Beispiel; aber
Anerkennung einer selbst dem Teufel eignenden creatürlichen
und Herrlichkeit, die Scheu gebietet, ist doch V. 9 bestimmt
gesprochen; und warum sollte Judas die nicht δόξας nennen
nen, welche Paulus Eph. 6, 12 τὰς ἀρχάς, τὰς ἐξουσίας,
κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου nennt? So namentlich
Beng., während Andere (Pott, Schneckb., de W.) an die
Engel denken. Dabei ist aber an sich nicht recht einzusehen
diese Lästerung der Engel, das Widerspiel der kolossischen Ir
mit dem σάρκα μιαίνειν innerlich zusammenhängt; 2) wäre
das Object des Nichtlästerns V. 9 ein ganz anderes als d
Lästerns V. 8, während doch offenbar der Gegensatz in die
jecte und nicht in das Object verlegt, und 2 Petr. 2, 11
ausdrücklich die Identität des Objects hervorgehoben ist;
ist ein Schluß a minori ad majus hinsichtlich der Objec
nichts angedeutet; 3) will der Verf. nach V. 9 das βλασ
jener Menschen als Wagniß betrachtet haben (vgl. 2 P
10 τολμηταὶ αὐθάδεις); wieviel besser paßt dieser Gesicht
auf die gefallenen Majestäten als auf die Engel, bei dene
noch ganz Anderes in Betracht käme!

Wie nun δόξας eine dem Ausdruck nach unbestimmte,
durch den Context bestimmte Bezeichnung der gefallenen
ist, ebenso ist es mit κυριότητα. Die Frage ist nur, welc
ziehung des an sich unbestimmten Ausdrucks entspricht de
gelegten Anforderungen des Contexts? Offenbar die durch
τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χριστὸν ἀρνούμενοι
vorbereitete Beziehung auf Christum, der constant V. 4. 1
25 ὁ κύριος ἡμῶν heißt. Nicht daß κυριότης an sich die He
macht Christi bezeichnete; sondern so, daß sie gemeint ist,
es heißt: sie wollen nichts von Herrschaft wissen. Bei diese
fassung stellt sich ein einleuchtender Zusammenhang der dre
sagen heraus. Um dem Fleische sein vermeintliches Recht
fahren zu lassen, wollen sie von einem κύριος nicht wissen,
Anerkennung sich mit Fleischesfreiheit nicht verträgt, und
geringschätzig jene Gewalten, denen durch die Sünde zu ve
sie sich scheuen sollten. So tritt aber auch κυριότητα dem
in der durch die Partikel δὲ geforderten Verschiedenheit geg
womit weder die Ansicht (so zuletzt de W.) sich verträgl

ides κυρ. und δόξας auf die Engel gehe, hinsichtlich deren auch er Plural κυριότητες namentlich neben δόξας zu erwarten wäre, noch ie Ansicht derer (so zuletzt Huth.), welche nach dem Buch Henoch XVI, 2 (: „die, welche ausstoßen mit ihrem Munde ungeziemende Reden gegen Gott und widrige Dinge sprechen von seiner Herrlichkeit") beides von Gott — δόξαι „die von Gott ausgehenen Herrlichkeitsstrahlen" Huth., eine abstracte Fassung, die zu em βλασφημεῖν nicht wohl paßt — verstehen wollen. So dunkel n geschichtlicher Hinsicht hier manches bleibt, so entspricht doch iese im Wesentlichen mit Hofm. Schriftb. I. 459 fg. übereinstimmende Auffassung am meisten dem Context und der Parallele es zweiten petr. Briefes.

V. 9. „Michael aber, der Erzengel, hat, als er mit dem Teufel rechtend wegen Moses' Leib wortwechselte, nicht gewagt, in Urtheil der Lästerung über ihn zu fällen, sondern gesagt: Es chelte dich der Herr."

Daß hier nicht ein Schluß a minori ad majus hinsichtlich es Objects stattfinde, vielmehr ein Schluß a majori (dem Erzngel) ad minus (jenen Lästerern) hinsichtlich des Subjects, darüber . zu V. 8. Den Vorgang, auf den sich Judas bezieht, setzt er ls bekannt voraus; er war nach Orig. περὶ ἀρχ. III, 2 in der Schrift Ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως enthalten. Er schließt sich an as 5 Mos. 34, 6 erzählte wunderbare Begräbniß Moses' an, as nach Jonathan z. d. St., dem Oekum. folgt, dem Michae überlassen war, und dem Satan sich mit der Anklage Moses' als Mörders widersetzte, während nach einer andern jüdischen Vorstellung bei Surenhus βιβλ. καταλλ. p. 701 u. Wetstein z. d. St. (vgl. bei de W.) die Seele Moses' Gegenstand des Streites war. Die erste Angabe stimmt mit den Worten des Textes, denen zufolge der Leichnam Moses' Gegenstand eines mit Worten zwischen Michael und dem Teufel geführten Streites ist; wiefern aber er Leib der Gegenstand desselben ist, bleibt von hier aus lediglich Vermuthung. Calv. meint: corpus divinitus absconditum Saan in medium proferre conatus est. Beng.: Mosis fortasse suscitationem impedire postulans. Nach Hofm. (Schriftb. I, 40) wehrt Michael dem Anspruch des Argen, indem er den Leichnam Moses', den Gott gewürdigt hatte, bei Leibes Leben eine rscheinung seines vollen Wesens zu schauen, der Gewalt des

Argen, d. i. der Verwesung, nicht überläßt. Aehnlich auch Schmid (Bibl. Theol. II, S. 149): Satan als der Anfänger der Sünde und Fürst dieser Welt habe auch τὸ κράτος τοῦ θανάτου Hebr. 2, 14, und es gehöre daher zu der um der Sünde willen festgesetzten Gerichtsordnung, daß der Leib des Sünders der Verwesung anheimfalle. Von dieser Ordnung scheint bei Moses und Elias, die wir in überirdischer Verklärung finden bei der Verklärung des Herrn, bis auf einen gewissen Grad eine Ausnahme stattzuhaben.

Μιχαήλ, dessen Name zuerst Dan. 10, 13. 21; 12, 1 vorkommt, ist es, der Israel vorsteht Dan. 12, 1; als der Anwalt dieses Volks ist er es auch, der den Leib Moses' gegen den Anspruch des Teufels schützt, im N. T. nur noch Apok. 12, 7. Ὁ ἀρχάγγελος mit Nachdruck im Gegensatze zu jenen Verführern, die sich zu lästern erdreisten (vgl. 2 Petr. 2, 10. 11). Der Ausdruck ἀρχάγγελος, nur noch 2 Thess. 4, 16, vgl. Dan. 10, 13 „der vornehmsten Fürsten einer" 12, 1, bezeichnet ihn als unum ex principibus angelorum. — Ueber den Dat. bei διακρίν. vgl. Win. 188 = gegen, mit. Κρίσιν ἐπιφέρειν = ein Urtheil fällen; vgl. Apg. 25, 18 αἰτίαν ἐπιφέρειν; βλασφημίας (βλάσφημον 2 Petr. 2, 11) weist auf das βλασφημοῦσι V. 8 als Vergleichspunkt mit Betonung zurück. Somit ist nicht gesagt, wie de W. will, daß er überhaupt kein Urtheil zu fällen gewagt, weil dieses als von der einen Partei gesprochen für einen Ausdruck der Leidenschaft hätte gehalten werden können, sondern, wie Huth. bemerkt, kein solches, wodurch die dem Andern zukommende Würde verletzt wird, also ein „seine Gewalt verneinendes" Urtheil (Hofm.) entsprechend dem Sinn des βλασφημοῦσι V. 8 und dem Gegensatze ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. Vgl. zu diesen Worten Sach. 3, 1—3, wo der Teufel als Widersacher des Josua von dem Engel des Herrn mit eben diesen Worten zurückgewiesen wird.

V. 10. „Diese dagegen lästern was sie nicht kennen, was sie aber natürlicher Weise wie die vernunftlosen Thiere verstehen, darin richten sie sich zu Grunde."

Vgl. 2 Petr. 2, 12. Der Verf. kömmt auf die οὗτοι V. 8 zurück, indem er nun ihr Verhalten dem des Erzengels, wie vorher das des Erzengels dem ihrigen, gegenüberstellt; aber er schreitet dabei in seiner Charakteristik der Verführer doch vorwärts, indem er nun allgemein die Stellung bezeichnet, welche diese Menschen

mit ihrem Treiben V. 8 zur Welt des Unsichtbaren und des Sichtbaren, des Uebersinnlichen und Sinnlichen einnehmen. Offenbar nämlich stehen sich ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν und ὅσα δὲ φυσικῶς .. ἐπίστανται als zwei getrennte Sphären gegenüber. In der ersten sind sie fremd, weil ihnen hier das Organ der Aneignung (vgl. V. 19 πνεῦμα μὴ ἔχοντες) fehlt; in der andern aber zu Hause, wie die vernunftlosen Thiere. Die Rückbeziehung auf δόξας βλασφημοῦσι V. 8 macht klar, daß der Verf. bei ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι an die ihnen verschlossenen Geheimnisse der unsichtbaren Welt denkt, bei ὅσα δὲ ἐπίστανται an die Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren, zu welcher das σάρκα μιαίνειν gehört. V. 10 kann ja nach seinem logischen Verhältniß zu V. 9 im Wesentlichen nur Wiederholung von V. 8 sein. Anders Ritschl, der das ὅσα δὲ .. ἐπίστανται von geistigen Verhältnissen und Größen versteht, aus deren thierischem Verständnisse jene schlimmen unbeabsichtigten Folgen des schuldbaren Handelns der Antinomisten V. 8 hervorgehen. Sie betrachten nämlich die Güter, die im Gottesreiche verheißen sind, als Güter des sinnlichen Genusses und halten sich darum zur Unsittlichkeit berechtigt. Allein diese Auffassung verstößt gegen die Gegenüberstellung der Objecte in ὅσα μέν — ὅσα δέ. Sind was sie nur thierisch verstehen „geistige Größen und Verhältnisse", was soll dann jenes erste ὅσα sein, das sie nicht verstehen? Doch auch geistige Größen, wie das Verhältniß zu V. 8 lehrt. Und gibt es denn von den Gütern des Gottesreiches überhaupt ein Verständniß nach Art der Thiere? Die Worte des Textes reden aber nicht blos von einer thierischen und einer andern Weise des Verständnisses, sondern unterscheiden die eine Sphäre, von der sie nichts wissen, von der andern, von der sie zwar ein Verständniß haben, aber nur ein sinnliches, wie es die vernunftlosen Thiere auch haben. Denn so will ὡς τὰ ἄλογα ζῶα verstanden sein, wie der Artikel vor ζῶα und der Gegensatz innerhalb der Objecte des Erkennens lehrt. Und daß nur dieser Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen in V. 10 dem Gegensatz der Fleischesbefleckung und der Lästerung der Herrlichkeiten V. 8 entspricht, ist schon oben bemerkt worden.

Ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν kann demnach nur erweiterter Ausdruck für das δόξας V. 8 sein. Das Nichtkennen des Objects schließt nicht die Absicht der Lästerung (so Ritschl), sondern nur das Bewußtsein

aus, was es mit solcher Lästerung auf sich hat, vgl. Luc. 23, 34 οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν. Irgend ein Wissen müssen sie haben, indem sie lästern; aber ihr Lästern beweist eben, daß ihr Wissen kein wahres ist. An ein nicht beabsichtigtes Vergehen zu denken, ist bei dem Gegensatze zu V. 9 unmöglich. Ὅσα δὲ φυσικῶς ... ἐπίστανται. Es sind, der Kategorie des σάρκα μιαίνουσι V. 8 entsprechend, „die Gegenstände des sinnl. Genusses" (de W., Huth.) gemeint. Φυσικῶς, nur hier, durch den Vergleich ὡς τὰ ἄλογα ζῶα bestimmt, rationi et judicio opponitur; solus enim naturae impetus in brutis animalibus regnat Calv. Also = natura i. e. instinctu duce (Wahl). Es ist ein Verstehen, das in den Dingen nur die Beziehung auf die eigene Begierde und deren Befriedigung herauszufinden vermag; die Frucht desselben ist die ἀσέλγεια V. 4, das σάρκα μιαίνειν V. 8, κατὰ ἐπιθ. πορεύεσθαι V. 16. Welches Verständniß dem Menschen ziemt, der kein ἄλογον ζῶον ist, kann Röm. 1, 20; Apg. 17, 27, und welches Verständniß und Verhalten namentlich dem Christen ziemt 1 Tim. 4, 3—5 lehren. Ἐν τούτοις = in dem; es wird für sie der Abgrund, der sie verschlingt.

V. 11. „Wehe ihnen: denn den Weg Kain's sind sie gewandelt, auf den Irrweg Bileam's haben sie sich um Lohns willen ergossen und in Korah's Widerspruch sind sie zu Grunde gegangen."

Vgl. 2 Petr. 2, 15 fg. Nicht in eine Strafandrohung bricht Judas aus, als sähe er im Geiste bereits ihr Ende voraus, wie de W. annimmt, wozu jedoch nur ἀπώλοντο, nicht aber ἐπο und ἐξεχυθ. paßt, sondern in einen Weheruf des Schmerzes und Abscheues vor dem innern Abgrund dieses Treibens: denn es erneuern sich in diesem Treiben die alten Irrwege eines Kain, Bileam und Korah, deren gemeinsamer Charakter die Auflehnung wider Gott ist. Ich bin nämlich mit Ritschl der Ansicht, daß es sich bei dem Vergleiche V. 11 zunächst nicht um die innern Motive des Thuns dieser Vorbilder, sondern um ihr Thun selbst (ὁδός — πλάνη — ἀντιλογία in steigendem Klimax) handelt, welchem die ἀσεβεῖς ihnen nachfolgen; und daß deshalb die Aoriste nicht etwa in einem prophetisch proleptischen Sinne, sondern als wirkliche Aoriste im Verhältniß zu V. 10 zu fassen sind; ἀπώλοντο ist dann wie ἀποθανόντα V. 12 von dem geistigen Verderben zu fassen, dem sie anheimgefallen sind.

Wir suchen also den Vergleichspunkt nicht in den verschiedenen Motiven, aus denen jene Vorgänger handeln, im Neide des Kain, der Habsucht des Bileam, dem Hochmuth des Korah (so schon Beda, zuletzt Stier, Brückner, Huth.), da ja im Contexte selbst nur hinsichtlich des Bileam eine solche Andeutung gegeben ist, sondern wir werden besser fragen, worin bestand factisch jener Weg des Kain, der Irrweg des Bileam, der Widerspruch der Korahiten? Ritschl hebt die Untersuchung mit dem letzten, weil bestimmtesten Punkte an. Ihre Widersetzlichkeit bestand in der Anmaßung des Priesterthums und die Darstellung derselben in der Darbringung eines von Gott verschmähten Opfers (Num. 16, 5—7. 15). Hierin berühre sich ihr Beispiel mit dem des Kain, dessen gottesdienstliches Verfahren nach Gen. 4, 5 gleichfalls Gottes Misbilligung erfahren; und nach Deuter. 23, 5. 6 (LXX: ὅτι ἐμισθώσαντο ἐπί σε τὸν Βαλαάμ καταρᾶσθαί σε) sei hinsichtlich des Bileam an die Verfluchung Israels zu denken; der Fluch aber sei eine gottesdienstliche Handlung wie das Opfer, und so wenig als jene Opfer, habe Bileam's Fluch Gottes Wohlgefallen gefunden. Der Vergleichspunkt sei nun, daß die Antinomisten Gott ebenso in einer von ihm verworfenen Weise zu dienen suchten, indem sie unsittliches Leben als berechtigten Dienst gegen Gott in der Gemeinschaft des von ihm gegründeten Reiches ausüben. So scharfsinnig diese Auffassung auch ist, so hat doch auch sie im Context zu wenig für sich, als daß sie für begründet betrachtet werden könnte.

Schon dies, daß jene antinomistischen Verführer ihre unsittliche Praxis als Gottesdienst, vergleichbar dem Opfer des Kain oder der Korahiten, betrachtet haben, ist nur Annahme. Noch mehr muß auffallen, daß an den Vorbildern sich nirgends die Hinweisung auf das Opfer findet. Und die ἀντιλογία τοῦ Κορέ bezog sich ja gar nicht auf das Recht zu opfern; denn dies Recht hatten ja eben die Korahiten als Kinder Levi, wie ihnen Mose vorhält 4 Mos. 16, 9, sondern auf die Führerschaft Israels durch Mose und Aaron, namentlich auf das Hohepriesterthum Aaron's. Und wie sollte, da vorher in Ansehung der Antinomisten von einem Opfer keine Rede war, das allgemeine ἡ ὁδὸς τοῦ Κάϊν von der Darbringung seines Opfers zu verstehen, und vollends

bei ἡ πλάνη τοῦ Βαλ. μισθοῦ (wie Ritschl mit de W. verbind
an seinen Fluch als gottesdienstliche Handlung gedacht sein?

Wir sagen: nach dem Zusammenhang mit V. 8—10, n
mentlich mit V. 10, haben wir in dem mit οὐαί eingeleiteten V.
nichts anderes als einen Ausdruck des Schmerzes und Absche
über den Abfall und die Gottlosigkeit derer zu erwarten, die,
gewarnt durch die vor Augen liegenden Strafexempel, es so t
ben, wie V. 10 zuletzt es geschildert hat. Sie gleichen darin
Kain, der, obwol gewarnt vor der lauernden Sünde, doch
Weg des Bösen erwählt; sie gleichen ferner dem Bileam,
Gewinnsucht gegen die Mahnungen Gottes bethört und auf sei
Irrweg reißt, und gleichen dem Korah, der sich offen gegen
über Mose und Aaron bezeugten Willen Gottes zu seinem V
derben auflehnt: denn was ist ihre Fleischesbefleckung, ihre V
werfung der Herrschaft, ihr Lästern der Gewalten (V. 8),
Stellung zu dem, was sie kennen und was sie nicht kennen
10), anderes als Abkehr und offene Auflehnung wider Go
klaren Willen, wodurch diese Verführer sich zu der Gemeinde
Heiligen und ihrem Glauben (V. 3), die Stellung eines K
gegenüber dem gerechten Abel, eines Bileam gegenüber dem V
Gottes, eines Korah gegenüber der Gemeinde Gottes und i
gotterwählten Führern geben? Denn im Hinblick auf die Stell
der ἀσεβεῖς zu der christlichen Gemeinde, in die sie sich eingeschli
haben und deren Glauben sie bedrohen (V. 3), sind offenbar
beiden letzten Beispiele gewählt, und darauf weist der Z
μισθοῦ noch besonders hin. Mit dieser Erklärung stimmt
2 Petr. 2, 15 (vgl. z. d. St.); wenigstens ist dort der
Ritschl aufgestellte Gesichtspunkt nicht zu halten. — An
(Didym., Oek., Grot., Calv.) finden die Aehnlichkeit
Kain darin, daß, wie dieser seinen Bruder leiblich tödtete,
geistlich tödten; Schneckenburger im sittlichen Scepticis
als dessen Repräsentant Kain galt, de W. überhaupt darin,
Kain Urbild aller Bösen sei; die Aehnlichkeit mit Bileam
nach de W., wie schon Didym. will, auf Grund von Of
14 in der Verführung zur Unzucht und Abgötterei bestehen,
mit Korah in der Stiftung von Secten (Nik. de Lyra) ode
Anmaßung des apost. Lehramts (Hornej.); wogegen die
merkungen bei de W., Brückner und Huth. zu verglei

Der Klimax der Begriffe ὁδὸς — πλάνη — ἀντιλογία zeigt, daß es sich um ein Gemeinsames in den drei Beispielen handelt, was, wie auch Brückn. und Huth. anerkennen, nur in dem Widerstreben gegen Gott bestehen kann; nur daß beide Ausleger die verschiedenen Motive dieser drei Vorbilder zu sehr betonen.

Οὐαί „das einzige Wehe bei einem Apostel" Beng. Τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν vgl. Gen. 4, 6—8; denn die Warnung Gottes V. 6. 7 gehört ebenso wol hieher als V. 8. Der Dativ einfach local Win. 196, nicht Norm. — Καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ B. μισϑοῦ ἐξεχύϑησαν. Schneckb. übersetzt: in der Verirrung Bileam's stürzten sie sich auf Lohn; allein ἐξεχύϑησαν kann nicht wie ein Verb. des Begehrens mit dem Genit. construirt sein. De W.: mit Erasm., Batabl., Est., Laurmann: durch die Verirrung des Lohns Bileam's haben sie sich in Laster ergossen, wobei aber, wie schon Brückner bemerkt, „ins Laster" willkürlich ergänzt wird; und warum dann die Umstellung τοῦ Βαλ. μισϑοῦ statt τοῦ μισϑοῦ τοῦ Βαλ.? Auch ist der Ausdruck „Verirrung des Lohns" geschraubt und gegen die Analogie der drei Sätze, welche verlangt, daß τῇ πλάνῃ mit ἐξεχυϑ. verbunden werde (Stier, Huth.). Dies auch gegen Ritschl, der nur darin von de W. abweicht, daß er ἐξεχ. entweder = „ausgleiten" oder = „ausgeschüttet werden" im Sinne von „verloren gehen" faßt. Bleibt aber τῇ πλάνῃ mit ἐξεχ. verbunden, so ist die von Luth., Grot., Beng., Win. 185, Brückn., Huth. gegebene Erklärung: sie haben sich in den Irrweg Bileam's um Lohnes willen ergossen, die einzig natürliche, wie denn diese Bedeutung von ἐκχυν. = effuse ruere in aliquid sich im späteren Sprachgebrauch öfter findet (vgl. Pass., Wahl) — ut torrens sine aggere (Beng.). Τῇ πλάνῃ ist Dativ der Richtung; τοῦ μισϑοῦ Gen. pretii Win. a. a. O. Als sachliche Erläuterung des μισϑοῦ vgl. V. 12 συνευωχ. ἀφόβως ἑαυτοὺς ποιμ. V. 16 ὠφελείας χάριν 2 Petr. 2, 14. 15. Die πλάνη des Bileam besteht nach 2 Petr. 2, 15, aber ebenso nach Num. 22, 22 in seinem Zug zu Balak, der, obwol gestattet 22, 20, doch wider Gottes Willen ist 22, 12 und von ihm in widergöttlicher Absicht um des Gewinnes willen unternommen worden ist.

Καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο vgl. Num. 16. Der Steigerung in den Ausdrücken ὁδός — πλάνη — ἀντιλογία (=

Widerspruch, Auflehnung vgl. Joh. 19, 12; Heb. 12, 3 und LXX zu Ps. 80, 7; Deut. 1, 12) entspricht die der Verbalbegriffe. Huth. übersetzt: „sie verloren sich in die ἀντιλογία Korah's", was wider den Sprachgebrauch ist, da ἀπώλοντο auch Mt. 10, 6 nicht heißt „sich wohin verlieren", und nicht mit dem Dat. der Richtung verbunden ist. Auch fordern in der That, wie Brückn. bemerkt, der vorhandene Parallelismus und die Steigerung der Begriffe diese Erklärung nicht. Der Irrweg, der zur offenen Auflehnung sich steigert, ist eo ipso ihr Verderben, das innerlich schon vollzogen in dem φϑείρονται V. 10 sich offenbart und vollends am Tage des Gerichts 14. 15 sich manifestiren wird. An die Stelle der That ist klimaktisch die Folge der That getreten; ebenso werden sie V. 12 bereits δὶς ἀποϑανόντες genannt.

V. 12—15. Persönliche Charakteristik der Verführer und das ihnen geweissagte Gericht.

Hat der Verf. V. 8—11 die unheilvolle Verirrung der Gegner in den Hauptzügen geschildert, so charakterisirt er sie nun selbst in ihrer persönlichen Verworfenheit und Lasterhaftigkeit, wornach sie das gerade Gegentheil alles dessen sind, was sie von sich selbst vorgeben. Eben darum gilt ihnen Henoch's Weissagung von dem Gericht über die Gottlosen. Damit ist die V. 5 begonnene Gedankenreihe zu Ende geführt, indem der aus V. 5–7 sich ergebende Schluß auf das unausbleibliche Gericht dieser Verführer hier in der Gestalt einer ausdrücklichen Vorverkündigung erscheint.

V. 12. „Diese sind es, die bei euren Liebesmahlen die Klippen sind, indem sie (mit euch) schmausen, ohne Scheu sich weidend, wasserlose Wolken von den Winden vorübergeführt, spätherbstliche, unfruchtbare, zweimal erstorbene, entwurzelte Bäume."

Vgl. 2 Petr. 2, 13. 17. Für die Lesart οἱ vor σπιλάδες (so Griesb., Lachm., Tischd.) spricht die äußere Beglaubigung und die größere Schwierigkeit dieser Lesart, da σπιλάς Fem. ist und demnach οἱ durch ὄντες ergänzt werden muß. Ebenso ist die Lesart ἀγάπαις gegenüber der anderen ἀπάταις, wie 2 Petr. 2, 13, besser beglaubigt und ist, wenn σπιλάδες gelesen und in seiner gewöhnlichen Bedeutung = Klippen genommen wird, ganz unentbehrlich, da συνευχ. sonst ohne allen Anschluß wäre. Aber auch ὑμῶν nicht αὐτῶν (so Lachm.) ist zu lesen, da doch ihre

Liebesmahle nicht erst an ihnen scheitern oder durch sie verunreinigt würden, sondern schon an sich nichtig und unrein wären. Σπιλάδες kann nach der sonstigen Bedeutung nur Klippen, nicht Flecken = ὁ σπῖλος (so Stier) bedeuten. Somit: die Liebesmahle scheitern an ihnen, sofern sie nämlich — wie die folgenden Participien besagen — ohne alle Scheu mitschmausen und nur sich selbst dabei weiden; so scheitert an ihrer lieblosen Selbstsucht die Liebe der Agapen. An den Schaum des Meeres, der die Felsen bespritzt, ist nicht zu denken, wie Arnaud will; denn die Agapen wären da das Befleckende. Das Bild ist so kühn, daß man sich zu einer Emendation nach 2 Petr. 2, 13 σπῖλοι oder der Annahme einer anderen Bedeutung = σπῖλοι versucht fühlt. Indessen schützt die Reihe der folgenden Metaphern auch diese.

Συνευωχ. ὑμῖν τλ. Das Pronomen ist wahrscheinlich aus 2 Petr. 2, 13 eingetragen und fehlt in bedeutenden Codd. Ἀφόβως ziehen Beng., Arnaud, Huth., Brückn. zu συνευωχ., Stier zu ἀφόβως. Wird ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες als coordinirt dem συνευωχ. betrachtet, so ist die erstere Verbindung unerläßlich; aber ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες wird wol besser als nähere Bestimmung zu συνευωχ. gefaßt; und dann wird auch ἀφόβως zu dieser hinzutretenden näheren Bestimmung gehören; auch 2 Petr. 2, 13 steht συνευωχ. ὑμῖν für sich. Zu συνευωχ. ergänzt sich ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν, also mit euch, nicht miteinander. Ἀφόβως zu ἑαυτοὺς ποιμ. gezogen, erhält so von selbst seinen bestimmteren Sinn. Sie scheuen sich nicht, die Liebesmahle zu selbstsüchtigem Genusse zu entweihen. Der Gedanke ist nicht, daß sie statt Andere sich weiden, sondern das ποιμαίνειν ἑαυτόν an sich ist Misbrauch der Agapen, vgl. 2 Petr. 2, 13 ἐντρυφῶντες. An Ezech. 34, 2. 8 erinnern die Worte, aber die Sache ist verschieden. De W. versteht nach 1 Kor. 11, 21: „während sie die Armen darben lassen". Aber auch das entspricht nicht dem Context, da ἑαυτοὺς ποιμ. viel mehr besagt, als daß sie nur an sich denken.

Νέφελαι ἄνυδροι τλ. Nach diesem speciellen Zuge geht die Charakteristik sofort wieder zu einer zusammenfassenden Bezeichnung des Wesens dieser Menschen über. Mit den beiden ersten Prädicaten V. 12 ist gesagt, daß sie nicht sind, was sie gerne scheinen möchten, mit den beiden andern V. 13 was sie in Wirklichkeit sind. So schon Didym. vgl. Calv.: vanam ostentationem

taxat, quia nebulones isti quum multa promittant intus, tamen aridi sunt atque inanes. Das Bild der regenlosen Wolke, mit welcher der Wind sein Spiel treibt, findet sich auch Sprüche 25, 14 und ist in der Anwendung auf Leute, welche die gehegte Erwartung täuschen, an sich einleuchtend. Zur Sache vgl. 2 Petr. 2, 18 fg. Der Zusatz „vom Winde vorübergeführt" — denn παραφερόμεναι ist zu lesen, vgl. Tischd. — fügt dem Begriff der leeren Ostentation noch den der Vergänglichkeit bei; vgl. zum Bilde Eph. 4, 14. — Δένδρα τλ. Ausführung desselben Grundgedankens einer mit leerem Schein täuschenden Nichtswürdigkeit. Φϑινοπωρ. = spätherbstliche; so schon Didym. und die meisten Neueren, nicht „obstverkümmernde", frugiperdae Erasm., Beng., zuletzt Stier gegen die sonstige Bedeutung. Ἄκαρποι die nicht blos keine Frucht haben, sondern auch keine bringen. Noch stärker δὶς ἀποϑανόντα. Innerhalb des Bildes kann δὶς nur die Bedeutung gänzlicher Erstorbenheit haben; aber das Bild scheint hier um der Sache willen so gefaßt; demnach liegt in dem δὶς eine Beziehung auf den doppelten geistlichen Tod jener Menschen; so Beza, Est., Beng., Schneckb. vgl. 2 Petr. 2, 21 fg. Ἐκριζωϑέντα aber besagt, „daß deren Wiederbelebung auch nicht zu hoffen ist" (Huth.), da sie sich losgerissen haben von dem Grund des Lebens vgl. V. 4 und dagegen V. 20 fg.

V. 13. „Wilde Meereswogen, die ihre eigene Schand ausschäumen, Irrsterne, denen das Dunkel der Finsterniß i Ewigkeit aufbehalten ist."

Κύματα τλ. Dasselbe Bild für die Gottlosen Jes. 57, 2(Losgerissen von dem rechten Grunde und erfaßt von der Gewa ihrer Begierden gleichen sie wilden Meereswogen, und wie die Koth und Schlamm auswerfen (Jes. a. a. O.), kommt auch b ihnen zum Vorschein, was im Innern verborgen ist: sie schäum ihre eigene Schande aus d. i. solches, dessen sie sich zu schäm haben vgl. Phil. 3, 19. Ἐπαφρ. = oben aufschäumen, sodaß an die Oberfläche kommt. Der Plur. αἰσχ. zur Bezeichnung d einzelnen Acte Win. 159. — Ἀστέρες πλανῆται ein Begriff. D Meisten verstehen die Planeten, wie sie dem Auge erscheine Andere (Arn., Stier, de W.) Kometen, weil das Irren d Planeten der gewöhnlichen Beobachtung zu wenig auffalle, au das folgende οἷς τλ. dazu besser stimme. Aber πλάνης ist eb

ımal Bezeichnung der Planeten, und der nachfolgende Gedanke
doch in keinem Falle unmittelbar dem Bilde entnommen, son-
rn in die Metapher eingetragen. Der Vergleichspunkt liegt in
chts Anderem als dem πλανῆται. Einmal aus der rechten Bahn
wichen (V. 11), schweifen sie nun, dem Antrieb ihrer Lüste fol-
nd (V. 16), ohne Regel und Ziel umher. De W. erinnert an
Tim. 2, 13: πλανῶντες καὶ πλανώμενοι. Eine Beziehung auf
n äußern Glanz des Wohllebens (so de W.), oder auf den An-
ruch, Lehrer Anderer zu sein nach Dan. 12, 3 (so Horn. u.
.), kann auch ich nicht finden (vgl. auch Huth.), sondern nur
ne Beziehung auf die Ostentation, mit der sie hervortreten.
Statt φωστῆρες zu sein, wie es Christen geziemt Phil. 2, 15,
nd sie Irrsterne. Οἷς ὁ ζόφος κτλ. vgl. 2 Petr. 2, 17. Der
usdruck weist auf V. 6 zurück. Das Schicksal jener Engel, die
re Behausung des Lichts verlassen, ist auch das Schicksal dieser
rrsterne. Ἀστήρ und ζόφος in bedeutsamem Gegensatz. Das
elat. weist nicht auf die ἀστ. πλαν. als solche, sondern eben als
Metapher für diese Verführer hin. Wohin auch der Weg dieser
rrsterne sich wendet, Eines, der ζόφος τοῦ σκότους (vgl. 2 Petr.
, 17), ist ihnen für immer gewiß.

V. 14. 15. „Es hat aber auch auf diese geweissagt der
Siebente von Adam, Henoch, wenn er spricht: Siehe, gekommen
t der Herr mit seinen heiligen Myriaden, Gericht zu halten über
lle und zu strafen alle ihre Gottlosen um alle ihre gottlosen
Werke, mit denen sie sich gottlos erwiesen, und um alle die harten
Reden, die gegen ihn geredet haben gottlose Sünder."

Die angeführten Worte finden sich ziemlich ebenso im Buche
Henoch I, 9: et venit cum myriadibus sanctorum, ut faciat
iudicium super eos et perdat impios et litigat cum omnibus
carnalibus pro omnibus quae fecerunt et operati sunt contra
um peccatores et impii (de Sacy). Im Buche H. sind es
Worte des Engels, mit denen er dem Henoch sein Gesicht von
m zukünftigen Gerichte Gottes deutet.

Warum Judas gerade die Weissagung des Henoch auf die
Gottlosen seiner Zeit anwendet? Gewiß nicht blos deshalb, weil
die älteste Weissagung ist, und der Verf. das Ende an den
nfang knüpfen will (Stier), sondern im Zusammenhang mit
6, auf den der Schluß von V. 13 οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους

τετήρηται zurückweist. V. 14 fg. ist, wie bemerkt, der Abschluß der mit V. 5 fg. begonnenen Gedankenreihe. Wie konnte sie passender schließen als mit der Bemerkung, daß jene Gerichtsverkündigung des Henoch über die Gottlosen auch diesen gelte?

Ἐπροφήτευσεν κτλ. mit Nachdruck voran. Das Gericht, auf das die Verschuldung dieser Abtrünnigen schließen läßt, ist ihnen auch ausdrücklich geweissagt. Καὶ τούτοις — über den Dativ = in Beziehung auf sie Win. S. 190 — καὶ auf τούτοις, nicht auf den ganzen Satz (so Huth.) zu beziehen. So verlangt es der Zusammenhang des Ganzen, in welchem zuerst 5—7 auf die warnenden Beispiele göttlichen Gerichts hingewiesen, dann die gleiche Verschuldung dieser ἀσεβεῖς nachgewiesen war. Henoch's Drohung über die ἀσεβεῖς seiner Zeit gilt auch ihnen. Ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ mit Einrechnung des Adam und Henoch, vgl. Gen. 5, 21—24; über die Auslassung des Art. bei dem Zahlwort Win. S. 114. Ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ — ebenso ist im Buche Henoch mehrmals Henoch als der Siebente bezeichnet LX, 8; XCIII, 3 („ich bin als der siebente in der ersten Woche geboren, so lange Gericht und Gerechtigkeit noch verzogen"); das Bedeutsame ist jedenfalls das Eintreffen der heiligen Siebenzahl, wodurch Henoch's Bedeutung schon äußerlich bezeichnet wird. Als bloße Hinweisung auf das Alter dieses Propheten (so Calv.: vaticinii antiquitatem commendat u. A.) ist diese Bemerkung gewiß nicht zu fassen. Stier's Erklärung: daß der Siebente von Adam ein Typus für die Geheiligten der 7. Weltzeit sei, entbehrt wenigstens der Begründung. Eher könnte man Beng. zustimmen: septimus ab Adamo prophetavit quae septimam aetatem mundi terminabunt.

Ἦλθε Präter. „ist wörtliches Citat aus (dem griech.) Henoch, und der Aorist vergegenwärtigt das Kommen als schon erfolgt" Win. S. 248. Κύριος hier ohne Zweifel im altteſt. Sinne. Die ἅγιαι μυριάδες, wobei μυρ. als Bezeichnung einer möglichst großen Anzahl überhaupt zu nehmen ist, vgl. Off. 5, 11, sind nicht nach Calv., Stier tam fideles quam angeli, sondern wie in der Beschreibung seines Kommens Deut. 33, 2; Zach. 14, 15 vgl. Hebr. 12, 22; Off. 5, 11 die Engel, die auch sonst die Heiligen Gottes genannt werden Hiob 5, 1; 15, 25; Ps. 89, 6 fg.; Dan. 4, 14. Der Artikel konnte, auch abgesehen von

em Zahlwort, schon wegen αὐτοῦ wegbleiben Win. 114. Ποιῆσαι κρίσιν vgl. Joh. 5, 27, das hebr. עָשָׂה מִשְׁפָּט Ps. 9, 17 judicium exercere. Κατά die feindliche Richtung bezeichnend, ein Alle bedrohendes Gericht. Καὶ ἐλέγξαι παντὰς τοὺς ἀσεβεῖς αὐτῶν — so, αὐτῶν, Tischd., während Griesb., Lachm. es auf Grund der Auslassung in A B C, vielen Minn. u. Uebb. streichen. Ἐλέγξαι ein Ueberführen, das als Gerichtsact sofort auch die Strafe in sich schließt. Πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων κτλ. Es entgeht keiner mit seiner Person, und es entgeht nichts an ihm dieser strafenden Ueberführung. Τοὺς ἀσεβεῖς — vier Mal ist derselbe Ausdruck zum Zeichen seiner Betonung wiederholt. Eben weil diese Weissagung den ἀσεβεῖς und allen ihren Aeußerungen gilt, gilt sie auch diesen ἀσεβεῖς. Zu περὶ = über, um, wegen Win. S. 334. Τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν — das Pronomen grammatisch nicht zu ἔργων, sondern zu ἀσεβ. gehörig, bestimmt den Gesammtbegriff Win. 212. Ὧν ἠσέβησαν — ἀσεβ. hier als Transitivum vgl. Win. S. 199. Τὰ σκληρά entsprechend dem hebr. קָשֶׁה Gen. 42, 7. 30, wie hier Joh. 6, 60 von der Rede = offendens; hier wol = unbeugsam, hartnäckig. Ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς Beng.: peccator malus est . . peccans sine timore pejor.

§. 3. B. Das Verhalten der Leser gegenüber diesen Gottlosen.

(1, 16—23.)

Nachdem die mit V. 5 begonnene Gedankenreihe V. 14 fg. in der bestimmten Gerichtsankündigung ihre Spitze erreicht hat, wird nun die Haltung des Schreibens eine paränetische. Zwar geht auch in diesem Abschnitt die Charakteristik noch fort und fügt dem Bilde neue Züge bei; aber wie vorher die Charakteristik dazu gedient hat, das unausbleibliche Gericht über diese Verführer zu motiviren, so dient sie nun den an die Leser zu richtenden Ermahnungen zur Unterlage, und zwar V. 16 der Ermahnung V. 17. 18, und V. 19 der Ermahnung V. 20—22. So faßt auch v. Harleß den Zusammenhang: der Verf. hebe, im Gegensatz zu dem Wesen der Abgefallenen, in zwei parallelen Gliedern das hervor, was Christen gezieme.

V. 16. „Diese sind Murrer, Tadelsüchtige, die nach ihren

Lüsten wandeln, und ihr Mund redet Aufgeblasenes, indem sie die Person ehren des Nutzens wegen."

Vgl. 2 Petr. 2, 18. 19. Γογγυσταί nur hier; das Zeitwort Joh. 7, 12. 13; Apg. 6, 1; 1 Kor. 10, 10; Phil. 2, 14; 1 Petr. 4, 9. Μεμψίμοιροι, ebenfalls nur hier, eigentlich sua sorte non contentus, dann überhaupt querulus, tadelsüchtig vgl. de W., Pass. Lex. Als Grund des Murrens nimmt man Unzufriedenheit mit den Vorgesetzten an (so z. B. de W. mit Beziehung auf V. 11), oder mit Gottes Regierung (Stier), oder mit Gottes Gesetzen (Huth.). Ebenso bezieht man μεμψ. entweder auf Gott (Beng., Huth.), oder auf die Menschen (vgl. de W.). Am sichersten wird man gehen, wenn man die angefügte Participialbestimmung κατὰ ... πορευόμενοι beachtet. So schon Beda: tanto amplius quisque murmurat ... quanto minus in se desideria carnis exstinxit, und Calv.: qui sibi in pravis cupiditatibus indulgent simul difficiles sunt ac morosi. Ihre Unzufriedenheit wird sich auf Alles erstrecken, was ihrem fleischlichen Streben in den Weg tritt. Καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα. Ὑπέρογκος eigentlich übermäßig an Umfang, dann überhaupt übermäßig, übertrieben, nur hier u. 2 Petr. 2, 18 im N. T., bei den LXX für גָּדוֹל, קָשֶׁה, נִפְלָאָה. Nach 2 Petr. 2, 19 ist ihr ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλεσθαι als solches ὑπέρογκον bezeichnet. — Hier ist wegen des Contrastes, der in der eng anschließenden Participialbestimmung θαυμάζοντες τλ. sich fühlbar macht, überhaupt an „hohe, stolze, aufgeblasene Worte, da doch gar nichts hinter ist" (Luth.) zu denken; wohin auch jenes Rühmen von der Freiheit gehört, während sie selbst Knechte der Sünde sind und ihren Knechtssinn auch durch ihr Gebahren gegen die weltlich Hochstehenden verrathen. Anmaßung und Kriecherei sind Zweige desselben Stammes. Der Ausdruck θαυμ. πρόσωπα im N. T. nur hier, bei den LXX für נָשָׂא פָנִים Deut 10, 17; Hiob 13, 10; Sprüche 18, 5; θαυμάζειν hier Bezeichnung, wie ὠφελ. χάρεν zeigt, des erheuchelten Respekts. Der Plur des Part. als ob λαλοῦσιν stände, statt τὸ στόμα λαλεῖ. Der Gedanke des Participialsatzes ist durch das Anakoluth stärker hervorgehoben Win. S. 505. Zu ὠφελ. χάριν vgl. 2 Petr. 2, 3. 14 fg

V. 17. 18. „Ihr dagegen, Geliebte, gedenket der Worte die zuvor geredet sind von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi

wenn sie sagten euch, daß am Ende der Zeit Spötter sein werden, welche nach ihren Lüsten der Gottlosigkeit wandeln".

Den unzufriedenen, aufgedunsenen Reden jener Verführer, welche von ihren fleischlichen Begierden sich treiben lassen, werden nun die Worte der Apostel unseres Herrn Jesu Christi gegenübergestellt, mit denen sie den Lesern das Aufkommen solcher Spötter, die nach ihren gottlosen Lüsten wandeln, zuvor verkündet haben. Dieser Vorverkündigung sollen sie eingedenk sein, damit sie wissen, was es mit diesen Verführern für eine Bewandtniß hat, und vor ihrer Verführung sicher bleiben. Neu ist hier der Ausdruck ἐμπαῖκται, während κατὰ τὰς ἐπιθυμίας ἀ. πορ. deutlich auf V. 16 zurückweist.

Die Ermahnung ὑμεῖς δὲ μνησθῆτε entspricht dem Zwecke des Briefes V. 3 παρακαλῶν τλ. Die ῥήματα προειρ. wie 2 Petr. 3, 2: im Verhältniß zu dem dermaligen Eintritt ihrer Erfüllung zuvorgeredete Worte vgl. Huth., Stier. Ὑπὸ τῶν ἀπ. τ. κ. ἡ. Ἰ. Χ. Wie wenig haben die Worte jener Menschen gegen die Worte dieser zu bedeuten! Der Verf. schließt sich hier nicht in die Zahl der Apostel ein; doch folgt an sich nicht, daß er sich überhaupt aus ihrer Zahl ausschließt; gleichwol halte ich die Behauptung, daß er nicht Apostel war (so schon Luth.), für richtig, vgl. Einl. §. 1. Der Verf. bezieht sich offenbar nicht auf die bestimmte Prädiction eines einzelnen der Apostel, sondern auf eine von den Aposteln insgemein überkommene Vorhersagung. Eine ausdrückliche Hinweisung auf 2 Petr. 3, 2, die Priorität dieses Briefes zugegeben, ist also nicht zu erkennen, was man doch erwarten müßte, wenn der Sinn des Verf. wäre, daß die dort zuvorbeschriebenen Irrlehrer nunmehr erschienen seien. Heißt es doch auch ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, was auf den mündlichen Unterricht durch die Apostel hindeutet und keinesfalls ausdrücklich auf 2 Petr. 3, 2 hinweist. Ergo hi, ad quos scribit, ceteros quoque apostolos audierunt Beng. Die Zeit ihrer persönlichen Wirksamkeit ist anscheinend bereits vorüber; es gilt nunmehr, an das apostolische Wort in seiner Einheit gegenüber dem Worte der Verführung sich zu halten, der Anfang der Tradition vgl. Stier S. 92 und S. 13.

V. 18. Zu lesen: ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου (jedoch fehlt τοῦ in B C*) ἔσονται (so Tischd., wogegen Griesb., Lachm. nach

A C** ἐλεύσονται). Von der Fassung 2 Petr. 3, 3 weicht die hier gegebene im Einzelnen ab (dort ἐλεύσονται — ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν — ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται — κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν — und ἀσεβειῶν fehlt ganz) und enthält von dem V. 4 der petr. Stelle angegebenen Inhalt der Spottreden nichts. Wollte der Verf. an jene petr. Stelle bestimmt erinnern, so sieht man für diese Abweichung gar keinen Grund. Jedenfalls besteht für die vorliegende Stelle keine Nöthigung, sie als Hinweisung auf die petr. Stelle zu verstehen. Ὑμῖν, dem μνήσθητε entsprechend, kann nicht für die ap. Würde des Verf. beweisen (gegen Beng.). Zu ἐπ' ἐσχάτου, subst. Neutrum vgl. 1 Petr. 1, 20; Hebr. 1, 1; Win. 336, vermöge des Contextes Bezeichnung der letzten Zeit innerhalb der mit Christi Erscheinung angebrochenen Endzeit. Was für den Standpunkt der Weissagung noch Zukunft war, fängt bereits an Gegenwart zu werden. Ἐμπαῖκται, nur noch 2 Petr. 3, 3 = לֵצִים Ps. 1, 1; Jes. 29, 20 u. a., Verächter des Heiligen aus Fleischeslust; ἐμπαῖκται hier als generelle Bezeichnung für V. 16. In die Classe dieser ἐμπαῖκται gehören auch die Apg. 20, 29; 1 Tim. 4, 1 fg.; 2 Tim. 3, 2 fg. geweissagten ἀσεβεῖς vgl. Mt. 24, 11 fg. 23 fg. Ueber die nachdrückliche Nachstellung des ἀσεβειῶν vgl. Win. 172. 485. Er charakterisirt damit die ἐπιθυμίαι als solche, die auf Gottlosigkeiten gerichtet sind. Der Plur. auch hier zur Bezeichnung der einzelnen Aeußerungen ihrer ἀσέβεια Win. 159.

V. 19. „Diese sind es, welche Trennung anrichten, Seelische, ohne Geist."

Wie V. 16 die Grundlage der Ermahnung V. 17, 18 bildet, so V. 19 die Grundlage für V. 20—22. Diese letzten Charakterzüge der Verführer bezeichnen namentlich ihre Art der Einwirkung auf das Gemeindeleben und den Grund dafür.

Zu lesen: οἱ ἀποδιορίζοντες ohne ἑαυτούς (nach A G J, viele Minn. u. Uebb. — so Griesb., Lachm., Tischd., de W. Huth.). Dann aber ist auch ἀποδιορίζειν in seiner ursprünglichen trans. Bedeutung: „abgrenzen, absondern" zu belassen, und nicht ἑαυτούς zu ergänzen oder ἀποδ. intrans. zu fassen. Denn jedenfalls wäre doch an Lossagung von der Gemeinde und nicht an Abfall vom Glauben zu denken, was dem Fortschritt des Gedankens nicht entspricht. Die eigene Lossagung dieser eingeschlichenen

erführer von der Gemeinde könnte ja nur erwünscht sein. So etet auch die bereits von Clem. Alex., Oek., Luth., de W. rtretene Auffassung = Trennung anrichten auch für V. 29 fg. n viel dienlicheres Motiv. Während sie äußerlich zur Gemeinde ch halten (V. 4. 12) richten sie im Innern Trennung an, „inem sie Andere zu ihrer Partei hinüberzuziehen suchen" (de W.). Nach Ritschl wäre nur gesagt, daß Trennungen stattfinden weren, und nicht gesagt, ob sie nur sich selbst einst von der Gemeinde scheiden, oder ob sie auch noch Andere mit sich ziehen werden. Allein ἀποδ. drückt nicht blos eine Folge, sondern ein Thun aus.

Der Grund des ἀποδ. liegt in ψυχικοί, das selbst wieder urch πνεῦμα μὴ ἔχοντες erläutert wird. Sie ermangeln als υχικοί dessen, was als einigende Macht die Einzelnen zu Gliern des Ganzen verbindet, vgl. die Antithese V. 20—22. Ψυχικός hier wie 1 Kor. 2, 14 fg.; 15, 44, im Gegensatz des Pneumatischen, derjenige, in welchem das natürlich bedingte und arum verderbte Leben allein waltet, der also „dem Trieb und Zug des eigenen unwiedergeborenen Herzens und der eigenen nerleuchteten Vernunft folgt" Burger zu 1 Kor. 2, 14. Πνεῦμα nicht die bedingende Macht des Lebens überhaupt, ohne welche der Leib todt ist (Jak. 2, 26), und das mit der ψυχή selbst substantiell identisch ist, sondern das göttliche πνεῦμα, dessen Empfang die ψυχή der bestimmenden Macht der σάρξ überhebt und jene sittliche Wandlung bewirkt, welche aus dem ψυχικός einen πνευματικός macht. Somit πνεῦμα trotz des fehlenden Artik. (vgl. Win. S. 111) der heilige Geist. Ψυχ. ist „der allgemeine Charakterzug, der sich dem V. 8. 10. 12 fg. 16 Dagewesenen unterlegt" (de W.); die ψυχή in ihrer Selbstsucht das Princip der Trennung, wie πνεῦμα das der Einigung.

V. 20. 21. „Ihr aber, Geliebte, euch auf euren heiligsten Glauben erbauend, im heiligen Geiste betend bewahret euch in der Liebe Gottes, wartend auf die Erbarmung unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben."

V. 20 fg. besagt nun, wie die Leser gegenüber solchen Gegnern V. 19 vor Allem „sich selbst berathen sollen" (v. Harl.). Die Lesart betreffend gehört nach A B C u. a. τῇ ἁγ. ὑμῶν

πίστει nicht vor (G J), sondern hinter ἐποικ. ἑαυτούς. Als Hauptgedanke des Ganzen tritt in der Structur das ἑαυτοὺς ἐν ἀγ. ϑεοῦ τηρήσατε heraus; aber fraglich ist, ob ἐν πν. ἁγίῳ zu προσευχ. (so die Meisten, Stier, Huth.) oder zu ἐποικ. ἑαυτοὺς τλ. gehört, in welchem Falle προσευχ. mit τηρήσατε eng zu verbinden ist. An sich schicklich ist der Gedanke in dem einen wie dem andern Falle: denn der h. Geist ist es, welcher den Glauben gibt (1 Kor. 12, 3; 3, 16), und welcher beten lehrt (Röm. 8, 26). Aber bei der Verbindung mit ἐποικ. befremdet die Stellung von ἐν πν. ἁγίῳ; und diese Bestimmung gewinnt für den Hauptgedanken ἑαυτοὺς ... τηρήσατε eine größere Bedeutung, wenn ὑμεῖς δὲ ... πίστει die allgemeine Voraussetzung und ἐν πν. ἁγ. προσευχ. die nähere Bestimmung angibt, wie das τηρήσατε zu geschehen hat. Daß aber das Gebet nachdrücklich als Mittel der Bewahrung hervorgehoben werden soll, dafür spricht nicht nur das ergänzend sich anschließende προσδεχ. (vgl. Brückn.), sondern namentlich auch der vom Gedanken an die bewahrende und durchhelfende Macht Gottes getragene Schluß V. 24 fg. Ist aber ἐν πν. ἁγ. mit προσευχ. zu verbinden, so darf diese Bestimmung nicht dem vorhergehenden ἐποικοδ. — πίστει subordinirt werden (so Huth.), da hiedurch, wie schon Brückn. bemerkt, die Construction schwerfällig wird, auch der subordinirte Participialsatz am ungehörigen Orte stünde, sondern ἐν πν. ἁγ. ist als nähere Bestimmung des προσευχ. mit τηρήσατε zu verbinden.

Τῇ ἁγ. ὑμ. πίστει ἐποικ. ἑαυτούς. Gemeinsame Erbauung auf dem Grund ihres heiligsten Glaubens ist das Erste, was Noth thut gegenüber jenen die Gemeinde mit Spaltung bedrohenden Menschen, die Vorbedingung des τηρήσατε. Der Superl. ἁγιωτάτη, magna cohortandi et urgendi vi (Beng.), im Gegensatze zu jenen nach ihren Lüsten wandelnden ψυχικοί. Πίστει nicht instrumental, sondern der Dat. von ἐποικ. abhängig, vgl. Eph. 2, 20; Win. S. 382. Die πίστις ist dann wie V. 3 zwar als ihr persönlicher Besitz, jedoch dabei inhaltlich als die παραδοϑεῖσα, von ihnen angeeignete, gedacht. Es ist die von den Aposteln überkommene, Christum zum Inhalt habende πίστις, „diese objective Fassung verlangen Beiwort und Zeitwort" (de W.). Zu ἐποικοδ. vgl. Eph. 2, 20; Kol. 2, 7; 1 Kor. 3, 1

= euch auf die πίστις erbauend, sodaß die πίστις das tragende Fundament ihres gesammten persönlichen Lebens wird, die Seele alles ihres Denkens, Wollens und Thuns. Von diesem ἐποικοδ. ist dann die innere Vollendung und das geistliche Wachsthum erst die Folge (vgl. de W., Huth.). Was nach der einen Seite That göttlichen Erbarmens ist (vgl. Eph. 2, 20—22), muß nach der andern aneignende That des Menschen sein.

Ἑαυτούς = zunächst jeder sich selbst; aber die Einzelnen sind hier als Glieder des Ganzen gedacht, die in gemeinsamer Thätigkeit (so auch de W., Huth.) die Einheit der οἰκοδομή unter sich bewahren sollen. Ἑαυτούς also nicht = ἀλλήλους, sondern = ὑμᾶς vgl. Joh. 12, 8; Phil. 2, 4 u. a. Win. S. 136. — Unter Voraussetzung dieses ἐποικοδ. ἑαυτούς wird nun der Hauptsatz τηρήσατε ἑαυτούς τλ. näher durch ἐν πν. ἁγ. προςευχ. bestimmt: Gebet im h. Geiste ist das Mittel dieser Bewahrung. Während jene V. 19 keine πνεῦμα haben, sollen sie dagegen an dem h. Geiste das Element ihres Lebens und die Kraft ihres Gebetes haben Eph. 6, 18. Calv. zu ἐν πνεύματι: hinc sollicitudo, hinc ardor et vehementia, hinc alacritas, hinc fiducia obtinendi, hinc denique gemitus illi inenarrabiles Röm. 8, 26. — Ἑαυτοὺς ἐν ἀγ. θεοῦ τηρήσατε — ἑαυτούς nicht ohne Absicht voran, vgl. V. 22; Win. S. 136. So auch Stier. Die ἀγάπη θεοῦ ist nicht ihre Liebe zu Gott (Calv., Grot., Beng., Arnaud), sondern das Gnadengeschenk der ihnen zugewendeten Liebe Gottes, durch deren Macht sie hinwieder wider alle Gefahr festbehalten werden, vgl. 2 Kor. 13, 13; Eph. 3, 19; Win. S. 167. So auch Stier, de W., Huth. u. A. Für diese objective Fassung spricht der Gegensatz V. 19, der Ausdruck τηρήσατε ἑ. ἐν und die Analogie des folgenden προςδεχ. τὸ ἔλεος. Zu τηρ. vgl. τετηρ. V. 1. — Προςδεχόμενοι — εἰς ζωὴν αἰώνιον die das τηρεῖν ἑαυτοὺς ἐν ἀγ. θεοῦ begleitende Grundstimmung des christlichen Lebens. „Die geschenkte Liebe Gottes ist Hindeutung auf ein kommendes Gut . . . man bleibt in der einmal geschenkten Liebe nur in der ὑπομονή“ (v. Harl.). „Darum soll unser Leben also gestellt werden, daß es nichts anderes sei als ein stetes Verlangen und Warten auf das zukünftige Leben, doch also, daß solches Warten gerichtet sei auf die Barm-

herzigkeit Christi" (Luth.). Τὸ ἔλεος, das zu erwartende Gut, kann nach dem Zusammenhang nur die schließliche Erbarmung Christi sein, welche durch das Gericht hindurch zum ewigen Leben hilft, Hebr. 9, 28; 1 Thess. 1, 10; Tit. 3, 13. So ist das Erbarmen Christi Anfang und Ende, Grund und Ziel des christlichen Lebens. Εἰς ζωὴν αἰώνιον ziehen Stier, Huth. zu τηρήσατε. Aber für τηρ. ist diese Bestimmung weniger nöthig als für προςδεχ., bei dem es auch steht. Es dient hier zur Erläuterung, welches ἔλεος gemeint sei: entweder so, daß εἰς ζ. αἰ., obwol der Artik. nicht wiederholt ist (Win. S. 123), unmittelbar mit ἔλεος verbunden wird = die Erbarmung zum ewigen Leben, d. i. die in das ewige Leben rettet — oder so, daß es mit dem Verbalbegriffe προςδ. τὸ ἔλεος (Win. S. 125) verbunden wird: wartend auf die Erbarmung ... behufs der Erlangung der ewigen ζωή. So auch Beng. Ueber πρὸς Win. S. 361. — „Da fasset er mit kurzen Worten, was ein ganz christlich Wesen sei" (Luth.). Hiemit hat auch das Schreiben, dessen Zweck V. 3 in das παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει gesetzt ist, seinen Höhepunkt erreicht. Selbstbewahrung in der Liebe Gottes auf Grund des Glaubens mittelst des Gebetes im Geiste in zuversichtlicher Hoffnung auf das vollendende Erbarmen Christi zur Erlangung des ewigen Lebens, das ist die rechte Weise des ἐπαγων. τῇ πίστει. Indem Judas die rechte Selbstbewahrung lehrt, stellt er die Herrlichkeit Dessen vor die Augen, wovon jene Gegner sich lossagen. Memorat Patrem Filium et Spiritum sanctum, memorat fidem, amorem, spem Beng. So reiht sich diese Stelle dem Taufbefehl Mt. 28, 19 und dem apost. Segenswunsche 2 Kor. 3, 13 und anderen Stellen, wie 1 Kor. 12, 4—6; 2 Petr. 1, 2 an, in welchen das Geheimniß der Trinität in ihrer heilsgeschichtlichen Verwirklichung ausgesagt ist (vgl. Hofm. Schriftb. I, 200 fg.).

V. 22. 23. „Und die Einen straft, wenn sie zweifeln; die Anderen rettet aus dem Feuer sie reißend; der Anderen erbarmt euch mit Furcht, indem ihr auch den vom Fleische befleckten Rock hasset."

Die Recepta, welcher Knapp und Stier folgen, liest nach G J: καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε (ἐλεᾶτε auch B C**) διακρινόμενο

οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε ἐκ (τοῦ) πυρὸς ἁρπάζοντες μισοῦντες τλ. Zu übers.: Und der Einen erbarmt euch Unterschied machend (sie unterscheidend von den Anderen), die Anderen aber rettet mit Furcht aus dem Feuer sie reißend, indem ihr hasset u. s. w. Von dieser Lesart entfernt sich am weitesten die dreigliederige in A B Vulg. u. a., welcher schon Beda, dann Griesb., Beng., Lachm., Tischd., Huth., Brückn., Harl. den Vorzug geben: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (so A B* C — dagegen B ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες τλ. In der Mitte hält sich die Lesart C, welcher de W. mit Mill, Seml. folgt: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (C** ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες ἐν φόβῳ μισοῦντες τλ. = die Einen strafet, welche zweifeln, die Anderen rettet aus dem Feuer sie reißend, indem ihr mit Furcht (vor eigener Ansteckung) hasset ꝛc. Den meisten äußeren Anspruch auf Geltung hat die zweite Lesart. Die rec. hat nur für ihr ἐλεεῖτε im ersten Gliede die Codd. B C** für sich, dagegen in der Voranstellung des ἐν φόβῳ die älteren Codd. gegen sich, erklärt das Schwanken der Lesart ἐλέγχετε und ἐλεᾶτε nicht und erweist sich durchweg als eine conformirende (διακρινόμενοι), die Schwierigkeiten beseitigende, vielleicht auf der Lesart B mit seinem doppelten ἐλεᾶτε ruhende (ähnlich Beng.). Die Lesart C spricht mit ihrem ἐλέγχετε — διακρινομένους — und dem nachgestellten ἐν φόβῳ für die Lesart A B; ihre Auslassung des οὓς δὲ ἐλεᾶτε aber als dritten Gliedes, welches neben σώζετε als überflüssig erscheinen konnte, hat gegen sich, daß das Schwanken der Lesarten zwischen ἐλέγχετε und ἐλεᾶτε, das doppelte ἐλεᾶτε in B, das ἐλέγχετε von neun Minn. an dritter Stelle vermuthen lassen, daß hier an dritter Stelle ein Verb. gestanden habe (vgl. Brückn.). Da nun die Lesart A B einen guten, wenn auch nicht so einfachen Sinn gibt wie die von C, so hat die Auslegung kein Recht, von ihr abzugehen.

V. 20 fg. haben von der rechten Selbstbewahrung gegenüber den Verführern V. 19 gehandelt; V. 22. 23 handeln nun von der Bewahrung und Rettung Anderer, deren Voraussetzung die rechte Selbstbewahrung bildet. Qui sibi jam consuluit consulat aliis Beng. De W. hat richtig gesehen,

daß es sich dabei nicht sowol um die Verführer, als die Verführten handelt. Treffend ist auch was Stier bemerkt, daß in dem προςδεχ. τὸ ἔλεος τλ. bereits eine Hinweisung darauf liege, daß ihnen barmherzige Liebe gegen die Sünder gezieme; und barmherzige Liebe ist auch das Gemeinsame des verschiedenen Verfahrens, das V. 22 fg. vorgezeichnet ist. — Drei Klassen unterscheidet Judas und demnach eine dreifache Weise der Einwirkung. Die Angehörigen der ersten bezeichnet er direct als διακρινομένους = Zweifelnde, qui intellectu laborant Beng.; die der zweiten indirect durch die an ihnen zu übende rettende Thätigkeit (σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες) als bereits von dem Verderben Ergriffene, aber doch noch der rettenden Liebe Zugängliche, der Hoffnung Raum lassende; die der dritten indirect als solche, deren Verderben bereits so weit gediehen ist, daß die rettende Annäherung ein mit Scheu und Haß vor allem Unheiligen gewappnetes Erbarmen fordert. Diese Auffassung des διακρίνεσθαι bedarf nach dem neutest. Sprachgebrauch keine Rechtfertigung; die Bedeutung „sich scheiden" (Dek.) ist nicht neutestamentlich und paßt nicht in den Zusammenhang mit V. 19, demnach das διακρίνεσθαι gemeinsame Voraussetzung bei Allen V. 22 fg. ist, und unterscheidet deshalb die erste Klasse nicht bestimmt genug von den anderen. Eher könnte man die Bedeutung „streiten", vgl. V. 9, annehmen. Es sind solche gemeint, denen das anmaßende Gebahren jener Verführer (V. 16; 2 Petr. 2, 18; 3, 16) imponirt, sodaß sie schwanken und der ἀπιστία Raum geben, statt sich nach V. 20 um so fester auf den Glauben zu gründen. Solchen gegenüber verordnet er das ἐλέγχειν, die beschämende, strafende Ueberführung ihres Unrechts: es soll die sittliche Schuld ihres διακρίνεσθαι ihnen mit Ernst zu Gemüth geführt, ihr Gewissen durch züchtigende Liebe scharf angefaßt werden, vgl. Tit. 1, 13. Verschieden soll das Verfahren gegen die zweite Klasse sein. Das Unterscheidende besteht aber nicht darin, daß dem ἐλέγχειν die ὀργή, dem σώζειν die Liebe zu Grund liegt, sondern in der besonderen Art des durch ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες bestimmten σώζειν (vgl. Brückn. gegen Huth.): es ist eine Art der Rettung, welche der Dringlichkeit der Ge-

fahr entsprechend jedes dienliche Mittel mit aller Energie ergreift, die Rettung einer so zu sagen gewaltthätigen Liebe. Rapida vi, quacunque parte prehensi, servari debent. Dasselbe Bild Am. 4, 11; Zach. 3, 2; 1 Kor. 3, 15. Denn die hier Gemeinten sind bereits der Verführung anheimgefallen, unterscheiden sich aber von denen der dritten Art dadurch, daß sie noch nicht in demselben Maße, wie diese, von dem Verderben inficirt und durchdrungen sind. Die Gewaltthätigkeit der Liebe, die gegen sie aufgerufen wird, scheint anzudeuten, daß mehr Unselbständigkeit und Schwäche als geflissentliche Bosheit sie zu Fall gebracht hat. Οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ heißt es dagegen von denen der dritten Klasse im Gegensatze zu dem frischen, thatkräftigen Eingreifen der Liebe vorher. Als ein bloses unthätiges Bemitleiden läßt sich das ἐλεᾶτε nicht fassen. So Luth.: „laßt sie gehen, macht euch von ihnen und habt nichts mit ihnen zu schaffen“; ein Gedanke, der gewiß anders ausgedrückt sein würde. Wo wahres Mitleid ist, da ist auch das Verlangen zu retten; und so nur schließt sich ἐλεᾶτε den beiden vorigen Gliedern passend an. Aber es ist durch ἐν φόβῳ als ein Erbarmen mit zurückhaltender Scheu bestimmt, und dieses ἐν φόβῳ wird durch μισοῦντες καὶ τλ. erklärt = indem ihr hasset selbst den vom Fleische befleckten Rock. Χιτών das dem Leibe anliegende und darum der Befleckung durch das Fleisch ausgesetzte Unterkleid, wobei V. 8 zu vgl. σάρκα μιαίνουσιν. Die geistige Rettung ist unter dem Bilde der leiblichen dargestellt, wobei der Rettende den zu Rettenden am χιτών erfaßt, aber zugleich zu erkennen gibt, daß er selbst die Berührung des befleckten Gewandes innerlich verabscheut. Aliter ex igne, inquit, aliter ex luto eximendi sunt . . . hi fere intacti a vobis ex hoc ipso sentiant vestrum odium et vestrum fastidium adversus ipsam impuritatis superficiem Beng. Das befleckte Gewand, im Unterschiede von dem befleckenden Fleische, kann nur totus vitae habitus exterior (Beng.) sein, vgl. damit Off. 3, 4 οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱματία αὐτῶν καὶ περιπατήσουσι μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς. Vult fideles non tantum cavere a vitiorum contactu, sed ne qua ad eos contagio pertingat, quicquid affine est ac vicinum fugiendum esse admonet. Gewiß ist hier

besonders an diejenigen zu denken, welche in jenes πορεύεσθαι κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας V. 16 sich haben verflechten lassen, und deren Reden, Thun und Lassen, kurz deren ganzer Wandel dadurch verunreinigt ist. Der Verf. warnt vor jener falschen Herablassung der Liebe, die um zu gewinnen ihren Haß gegen das Unheilige verleugnet. „Es darf die rettende Liebe zum Sünder dem Haß gegen die Sünde nicht Abbruch thun“ (Stier, der die praktische Bedeutung des hier Gesagten S. 119 fg. treffend erläutert).

§. 4. Lobpreisender Schluß des Briefes.

(1, 24. 25.)

Uebereinstimmend mit der Weise des Ap. Paulus Röm. 16, 25; Eph. 3, 20 vgl. 1 Petr. 5, 10. 11, wendet sich die Rede in raschem Uebergange von der Ermahnung der Leser aufwärts zu Gott, nicht erst zur Bitte, sondern zu glaubensfreudigem Lobpreis Dessen, bei dem die Kraft ist zu verwirklichen, was die Ermahnung als Aufgabe vorgehalten hat. Ostendit nihil posse exhortationes nostras nec studia, nisi ex Dei virtute eventus proveniat (Calv.).

V. 24. 25. „Dem aber, der euch behüten kann ohne Fehl und stellen vor seine Herrlichkeit fehllos mit Frohlocken, dem alleinigen Gott, unserem Heilande, durch Jesum Christum unseren Herrn Herrlichkeit und Hoheit, Macht und Gewalt vor aller Zeit und jetzt und in alle Ewigkeit! Amen.“

V. 24. Eine hohe Aufgabe, mitten unter der Verführung sich selbst zu bewahren und dabei Andere zu berathen, hat Judas seinen Lesern vorgehalten. Als Mittel der Selbstbewahrung, die hinwieder Bedingung aller rettenden Einwirkung auf Andere ist, hat er bereits V. 22 das Gebet im h. Geiste bezeichnet, wornach die Kraft der Selbstbewahrung von oben kommt. Dem entspricht nun der lobpreisende Schluß, in welchem Judas zu dem Gedanken V. 20 fg. zurückkehrt. Mit τῷ δυναμένῳ (Röm. 16, 25; Eph. 3, 20) ist sofort der Hauptpunkt dieser Doxologie benannt: nicht sie vermögen es, sondern Gottes Macht muß es thun. Die Lesart αὐτούς in B J h u.

vielen Minn., von Tischd. u. de W. beibehalten, läßt sich aus innern Gründen nicht vertheidigen. Der Verf. soll sich im Aufschwung der Andacht von den Lesern abwenden und hier plötzlich in der dritten Person von ihnen reden (de W.), nachdem er von Anfang an zu ihnen geredet. Und mit ἡμῶν V. 25 wäre dieser Standpunkt im nächsten Augenblick wieder aufgegeben. Noch weniger freilich läßt sich an die Verführer oder Verführten V. 22 fg. denken, in Ansehung deren nicht von dem φυλάξαι ἀπταίστους, sondern vielmehr von dem σῶσαι gesagt sein müßte, und wie unpassend würde der Schluß des Briefes nicht auf die Leser, sondern auf die V. 12 Gemeinten sich beziehen! Auch ist nicht zu verkennen, wie dieser Schluß auch der Ermahnung an die Leser V. 20 fg. so genau entspricht (vgl. Calv.). So wird demnach mit Lachm. ὑμᾶς (G, die meisten Minn. u. Uebb.) zu lesen sein. Φυλάξαι Bezeichnung der schützenden Aufsicht, welche bewirkt, daß sie nicht fallen. Ἀπταίστους nur hier = die nicht anstoßen, fallen. Zwar sagt Jakobus (3, 2): πολλὰ πταίομεν ἅπαντες, aber der Verf. meint ein Fallen, das Fall ist und bleibt im Gegensatz zum Aufstehen (Luk. 2, 34; 2 Petr. 1, 10) — das also das στῆσαι κατενώπιον τλ. ausschließt. Καὶ στῆσαι führt das angefangene Bild weiter. Seine Macht schützt vor dem Falle auf dem Wege und stellt zuletzt vor das Angesicht seiner Herrlichkeit, als Ziel des Weges 1 Petr. 5, 10, tadellos in Frohlocken. Κατενώπιον (vgl. über die Zusammensetzung Win. S. 93) τῆς δόξης αὐτοῦ: nämlich bei deren Offenbarung vgl. V. 21 προςδεχόμενοι τὸ ἔλεος τλ. Die δόξα, von der sie dann bestrahlt werden, ist die sichtbare Darstellung seiner Herrlichkeit. Wann sie ἄμωμοι = untadelige sind, lehrt V. 20 fg. Ἐν ἀγαλλιάσει tritt an die Stelle des προςδέχεσθαι, vgl. 1 Petr. 1, 8. 9; 4, 13; zum Ganzen Kol. 1, 22; 1 Thess. 3, 13.

V. 25. Σοφῷ ist aus Röm. 16, 27 eingeschoben, während διὰ Ἰ. Χ. τοῦ κυρ. ἡμ. und πρὸ πάντος τοῦ αἰῶνος für echt zu halten sind. Der umschreibenden Bezeichnung durch τῷ δυναμένῳ τλ., welche den besonderen Grund der Lobpreisung enthält, folgt nun appositiv die directe Bezeichnung mit μόνῳ θεῷ τλ. Den Einigen, außer dem es keinen

gibt, nennt er Gott, nicht etwa mit Beziehung auf die Gegner (1, 4), sondern weil er als der Einige Gegenstand aller Lobpreisung ist wie Röm. 16, 27; 1 Tim. 1, 17. (Der Artik. fehlt wie 1 Theff. 1, 9 vgl. Win. S. 111.) Das Attribut σωτῆρι ἡμῶν von Gott wie 1 Tim. 1, 1; 2, 3; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4, und zwar auch hier nicht wegen der künftigen Erlösung, sondern der bereits geschenkten V. 3; auf das Grundverhältniß ist hingewiesen, aus dem alle Bewahrung hervorgeht V. 24. Διὰ Ἰ. Χ. τοῦ κυρ. ἡμ. ziehen de W., Huth. zu σωτῆρι ἡμῶν. Bedeutsamer ist die Verbindung mit dem folgenden, wie Röm. 16, 27; Eph. 3, 21; 1 Petr. 4, 11. Durch Christum soll Gott die ihm gebührende Herrlichkeit werden, sofern er es ist, der den Vater verherrlicht und die Anerkennung seiner Herrlichkeit herbeiführt. Diese Bestimmung διὰ κτλ. erscheint um so gewichtiger, als die Gegner τὸν μόνον δεσπ. καὶ κύρ. Ἰ. Χ. leugnen V. 4. Schon Beda nimmt für diese Verbindung das Wort Δόξα nicht Lobpreis, sondern als Gegenstand der Anerkennung wie das Folgende = Herrlichkeit, μεγαλ. = Hoheit κράτος = Macht, ἐξουσία Gewalt, imperium. Δόξα u. κράτος so doxologisch auch 1 Petr. 4, 11; 5, 11; Off. 1, 6 5, 13; μεγ. καὶ ἐξουσία nur hier so; vgl. jedoch 5 Mo 32, 3 LXX δότε μεγαλ. τῷ θεῷ ἡμ.; der Ausdruck μεγαλ. noch Hebr. 1, 3; 8, 1. Eine gesonderte Beziehung von δόξ und μεγαλ. auf μόνῳ θεῷ, von κράτ. und ἐξ. auf τῷ δυναμ (Beng., ähnlich Stier) ist nicht angedeutet. Πρὸ παντὸ . . . αἰῶνος innerhalb des N. T. die umfassendste Bezeichnung einer alle Zeiten umschließenden und in sich befassenden Ewigkeit. Daß wir sonst keine neutest. Doxologie haben, die, w hier geschieht, bis vor den Weltlauf zurückgeht (Stier), i kein genügender Grund gegen die beglaubigte Echtheit des π παντὸς τοῦ αἰῶνος. Der Lobpreis der Gemeinde hebt freili erst in der Zeit an, stimmt aber ein in einen Lobpreis, d vor der Weltzeit ertönt und in Ewigkeit forttönt, und zw ist es wie derselbe Gott, so derselbe Christus nach seiner ew gen Mittlerstellung, durch den er ertönt. De W. will daru nicht εἴη, sondern ἐστί ergänzen. Καὶ νῦν Bezeichnung d

gegenwärtigen Heilszeit; die πάντες οἱ αἰῶνες alle noch kommenden — summirende Bezeichnung der Ewigkeit. Ἀμήν zur Bekräftigung der Doxologie, vgl. Röm. 1, 25; 9, 5; 16, 27; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Petr. 4, 11; 5, 11; 1 Tim. 1, 17; Off. 1, 6; außerdem kommt es am Schluß von Briefen nur noch Gal. 6, 18; Hebr. 13, 25 (2 Petr. 3, 18) als Bekräftigung der angewünschten χάρις vor.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Folgende aus Versehen nach der ersten Ausgabe des v. Hofmann'schen Schriftbeweises angegebenen Citate bittet man nach der zweiten zu verbessern:

S. 36 statt Schriftb. I. S. 138: I. S. 145
S. 39 - - I. S. 543: I. S. 625
S. 41 - - I. S. 227: I. S. 259
S. 51 - - II. 1. S. 65: II. 1. S. 96

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Biblischer Commentar

über

sämmtliche Schriften des Neuen Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard

und

Lic. August Wiesinger.

Sechster Band.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannis.

Vierte Abtheilung. Die Briefe Johannis.

Königsberg, 1859.

Bei August Wilhelm Unzer.

Die

Briefe Johannis.

Nebst einem Anhang über die katholischen Briefe.

Von

Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard,

Consistorialrath und Hauptprediger zu Speier.

Königsberg, 1859.

Bei August Wilhelm Unzer.

Dem

lieben und verehrten Freunde

Karl Sudhoff,

Lic. und Pfarrer der deutsch-reformirten Gemeinde in Frankfurt a. M.

in herzlicher Liebe und Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

noch die Nachlese einiger von ihm nicht berücksichtigten zu verbinden.

Dem ganzen bisherigen Usus des Olshausen'schen Commentars entsprechend, habe ich aber (im Unterschiede von Düsterdieck) hier ebenso wie früher beim Hebräerbrief und bei der Apokalypse nicht die divergirenden exegetischen Ansichten, sondern den auszulegenden Text zum formellen Ausgangspunkt der exegetischen Untersuchung genommen, und die verschiedenen exegetischen Ansichten stets erst da berücksichtigt, wo die rein analytische Textbetrachtung von selbst auf eine Möglichkeit verschiedener Constructions= und Auslegungsweisen leitete. Dieses strenge Einhalten der analytischen (oder wie Delitzsch sie nennt: reproductiven) Methode schien mir bei dem ersten Briefe Johannis doppelt wichtig und nothwendig. Denn je minder der Gedankenfortschritt in diesem herrlichen Briefe ein dialektisch vermittelter, je mehr er ein auf Intuitionen ruhender und in Intuitionen sich bewegender ist, um so nothwendiger ist es, in stillem, gesammeltem Beschauen den Text ruhig auf sich wirken zu lassen, bevor man sich in das zerstreuende Gewühl der verschiedenen mit einander streitenden Ansichten begibt. Es hat sich mir auf diesem Wege hier und da neues ergeben*), namentlich, was den inneren Zu=

*) Das stilistisch nicht ganz glücklich gerathene Urtheil meines jungen Freundes Lic. Riehm (in dessen „Lehrbegriff des Hebräerbriefs"; Vorrede S. VI), daß er meinem Commentar über den Hebräerbrief zwar manche Belehrung entnommen, mir aber, wo ich neue Erklärungen „versucht", nur selten habe beistimmen können, hätte mich fast abschrecken

sammenhang und die innere Gliederung der einzelnen Abschnitte (z. B. die Stellung von Kap. 4, 13—16 zu Kap. 4, 2—6 und Kap. 4, 7—12) betrifft; aber auch der äußere Bau der Abschnitte ist mir auf diesem Wege sehr durchsichtig geworden, und es sollte mich herzlich freuen, wenn das, was sich mir über die fünf Hauptabschnitte des Briefes (ungesucht) ergeben hat, als ein wesenhafter Gewinn und stichhaltiges Ergebniß in allgemeineren Kreisen anerkannt werden sollte.

Wo immer ich Ansichten der verschiedenen Exegeten angeführt habe, habe ich mich der größten Gewissenhaftigkeit im Citiren und Reproduciren ihrer Ansichten befleißigt, und bin mir bewußt, wenigstens nicht mit Wissen und Willen irgend einen derselben beeinträchtigt zu haben. Strenge Gewissenhaftigkeit, in dieser wie in jeder Hinsicht sollte jeder Exeget sich zur Pflicht machen. Denn es berührt immerhin unangenehm, wenn ein früherer Commentator sich von einem späteren nur in denjenigen Fällen, wo dieser von ihm abweichen zu müssen glaubt, berücksichtigt, und nicht auch in den Punkten, in welchen der spätere ihm beistimmt, anerkannt findet*).

können, wieder neue Erklärungen zu versuchen; doch beruhigt mich bei näherem Studium seines recht fleißigen und dankenswerthen Buches die Beobachtung, daß er mir denn doch ziemlich ebenso häufig und ebenso dankbar beistimmt, als anderen Exegeten.

*) Wenn ein, mir persönlich wohlwollender Gelehrter bei Besprechung von Hebr. 9, 4 unter den von mir beigebrachten Lösungsversuchen der Schwierigkeit nur denjenigen nennt, dem er nicht beistimmt, späterhin aber die in der Verweisung auf 1 Kön. 6, 22 liegende Lösung als die richtige ganz so beibringt, als ob dieselbe nicht auch schon bei mir zu lesen wäre,

Es handelt sich dabei nicht um eine kleinliche Eitelkeit auf die Priorität des einen oder anderen exegetischen Gedankens oder Fundes, sondern um die Frage, in welchem Lichte die Person und Capacität des früheren Commentators den Lesern des späteren erscheine. Aus diesem Grunde habe ich mit Sorgfalt jeden einzelnen Ausleger der Johannisbriefe ebenso da, wo ich mit ihm einverstanden bin, als da, wo ich von ihm abweiche, genannt*) und jedem das Seine gelassen.

Indem ich nun hier in meiner Mitarbeiterschaft an dem „biblischen Commentar" zum Ende gekommen bin, drängt es mich, bei diesem Anlaß noch ein Wort pro domo, ich meine zur eigenen Entschuldigung zu sagen. Man hat mir hin und wieder den Vorwurf gemacht, daß meine Schriften (zunächst wohl meine Commentare) hin und wieder Spuren von „Flüchtigkeit" an sich trügen. Diesen Vorwurf muß ich entschieden zurückweisen. In meine Erklärung des Hebräerbriefes hat sich S. 77 lediglich in Folge einer Confusion in den der Arbeit zu Grunde gelegten Excerpten, der ärgerliche error eingeschlichen, als ob die Worte καὶ κατέστησας κλ. nicht dem hebräischen Urtext entstammten; derartiges kann

---

so habe ich allen Grund, dies für ein völlig absichtsloses Versehen zu halten.

*) Natürlich gilt dies mit der doppelten Beschränkung, daß völlig haltlose oder unbedeutende Interpretamente hin und wieder ganz übergangen sind, und daß, wo die Ausleger massenhaft für die eine oder andere Auslegung auftreten, nicht jedesmal alle aufgezählt sind, sondern nur die Urheber und hauptsächlichsten Begründer.

aber auch bei sorgfältiger Arbeit begegnen*), und ein ganz vereinzelt stehender Fall solcher Art berechtigt noch nicht zu einem allgemein hingestellten Tadel. Was ich geschrieben habe, habe ich stets sorgfältig und gewissenhaft ausgearbeitet; ich habe aber auch alle Ursache gehabt, die Glücklichen zu beneiden, welche als Fachprofessoren in einer Facultät ihre ganze Lebenskraft und Lebenszeit auf die Durcharbeitung ihres speciellen Faches verwenden durften; so gut ist es mir nicht geworden; als Privatdocent und Repetent hatte ich wöchentlich über sechs verschiedene Gegenstände (täglich zwei Stunden) Conversatorien zu halten, las daneben noch je zwei Collegia im Semester, und arbeitete meine „Kritik der evangelischen Geschichte" gegen Strauß aus, über welche der Erfolg selber ein mich ermuthigendes Urtheil gesprochen hat. Neutestamentliche Exegese und Einleitung betrachtete ich damals als mein specielles Fach. Aber nach Zürich berufen und als Professor für alt- und neutestamentliche Einleitungswissenschaft angestellt, mußte ich nun auch in das ungeheure und schwierige Gebiet der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft mich hineinarbeiten, und that dies mit um so größerer Sorgfalt, als das nämliche Fach dort durch einen Collegen entgegengesetzter Richtung factisch vertreten war. Drei Jahre später folgte ich

*) So ist dem sel. Olshausen in der ersten Auflage seines Commentars über die Synoptiker das weit schlimmere begegnet, zu schreiben, Petrus rede bei der Verklärung Christi darum nur von drei Hütten, „weil ihm die Verklärten keiner Hütten zu bedürfen schienen."

dem Rufe nach Erlangen, wo ich abermals in ein neues Feld, in das der Dogmatik, mich hineinzuwerfen hatte; da ich aber als Professor der reformirten Theologie extra facultatem angestellt war, brachten es die Umstände mit, daß ich neben der Dogmatik, je nach dem was von Anderen gerade nicht gelesen wurde, die verschiedensten Collegien (exegetischer, kirchengeschichtlicher und praktischer Art) zu lesen veranlaßt war; und nach des seligen Consistorialrath Dr. Kaisers Tode wurden mein College Hofmann und ich vom Königlichen Staatsministerium aufgefordert, bis zur Wiederbesetzung jener Stelle sein Fach (der alt- und neutestamentlichen Einleitungswissenschaft) einstweilen zu versehen. So kam es, daß unter den zweiundzwanzig Semestern (1842—1853), welche ich in akademischer Lehrthätigkeit zugebracht, keines war, an welchem ich nicht wenigstens ein neu ausgearbeitetes Collegium gelesen hätte. Wer nun in solcher Weise durch die Umstände genöthigt worden, von einem Gegenstande auf den andern überzuspringen, an den wird man billigerweise andere Forderungen stellen und einen anderen Maßstab anlegen müssen, als an den, welcher sich sein Leben lang auf ein bestimmtes Hauptfach zu concentriren in der glücklichen Lage war. Denn wo man nicht ruhig in einem Gegenstande fortarbeiten und mit der Wissenschaft fortleben kann, sondern begonnenes liegen lassen, liegen gelassenes wieder aufnehmen und mittlerweile erschienenes massenhaft nacharbeiten und nachholen muß, da ist es unvermeidlich, daß Kleinig-

keiten dem Blick entgehen. Uebrigens dürfte denn doch wohl auch der freiere Umblick in der Gesammtheit der Theologie, welchen man bei solchem nothgedrungenen Wechsel der Beschäftigung gewinnt, für die Wissenschaft seine Früchte tragen.

Speier, den 24. Februar 1859.

Dr. Ebrard.

Inhaltsanzeige.

Der erste Brief Johannis.

Einleitung.

Auslegung.

Der zweite Brief Johannis.

Der dritte Brief Johannis.

er erste Brief Johannis.

Einleitung.

---

§. 1. Die briefliche Form.

: neutestamentliche Schrift, welche unter dem Titel „Erster f Johannis" in unserem Canon steht, trägt nicht nur den en ihres Verfassers nicht an der Stirn, sondern beginnt nicht einmal mit einer Anrede, schließt mit keinem Segens- ich. Daher kam es, daß nicht nur Hyperkritiker das Eine eifelt haben, ob dieser Brief von Johannes, sondern selbst nene, den johanneischen stilus nicht verkennende Kritiker das re, ob es überhaupt ein Brief sei. Den Anfang machte). Heidegger (enchiridion bibl. Tig. 1681 p. 986: scriptum licet epistola insigniatur, censeri tamen potest brevis quaedam tianae doctrinae epitome et evangelii a Joanne scripti succinctum dam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius siae conditione adjectae sunt. Non enim, ut reliquae epistolae, iptione ac salutatione inchoatur, neque etiam salutatione et clauditur). In wesentlich gleichem Sinne sprach sich Bengel non p. 1184) aus, welchem Lilienthal, J. D. Michaelis, horn, Storr, Berger, Bretschneider und Reuß en. Sie alle halten unsere fragliche Schrift für eine Art andlung und Aufsatz. Denn der Umstand, daß die Leser redet werden, mache eine Schrift noch nicht zu einem Briefe; (bemerkt Michaelis) müßten auch Wolfs „mathematische ngsgründe" für einen Brief gelten.

1 *

Die Mehrzahl der Ausleger und Kritiker hat sich nun aber gegen jene Ansicht Heideggers und Bengels ausgesprochen. Gegen Michaelis und Storr trat insbesondere W. C. C. Ziegler auf (in Henke's Magazin für Religionsphilosophie Bd. VI, 2, S. 254), und machte geltend, daß sich hier eben mehr finde, als eine blos formelle Apostrophirung des geneigten Lesers; daß der Verf. vielmehr von einem bestimmten persönlichen Verhältniß aus rede, das er zu den Lesern einnehme. Ihm folgt denn auch die Mehrzahl der neueren Commentatoren, namentlich auch De Wette (S. 231), Düsterdieck (I, S. X), Huther (S. 11), Sander (S. 11).

Und in der That wird man bei einiger Besonnenheit soviel gewiß zugestehen müssen, daß jene erstgenannten Gelehrten sicherlich viel zu weit gegangen sind, wenn sie aus dem Mangel der Briefform sofort den Schluß gezogen haben, daß dies Schreiben nicht an einen ganz bestimmten Leserkreis gerichtet, sondern ein allgemeiner Aufsatz, eine Abhandlung, gleichsam ein zur allgemeinen literarischen Veröffentlichung innerhalb der Christenheit bestimmtes Buch, gewesen sei. Dagegen ist positiv daran zu erinnern, daß der Autor sich selbst in eine bestimmte persönliche Beziehung zu den Lesern setzt (1, 1 fg.; 2, 27; 5, 13) und daß er ganz bestimmte Leser vor Augen hat, deren Glauben er kennt (2, 20 fg.; 4, 4), eine Gemeinde oder mehrere, deren Geschichte ihm vor Augen steht (2, 19; vgl. die Erkl. z. d. St.) und die er vor bestimmten Gefahren zu warnen hat (2, 18 und 26; 4, 1 fg.; 5, 16 und 21); und negativ daran, daß die Anordnung des Stoffes, obwohl eine klar disponirte, doch keine abhandlungsmäßige ist, indem „bei aller Ordnungsmäßigkeit doch jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Composition und Darstellung herrscht, wie sie dem unmittelbar praktischen Interesse und der parakletischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht.“ (Düsterdieck S. X.)

Ein Schreiben an bestimmte Leser ist also der erste Brief Johannis gewiß. Gleichwohl enthält die Beobachtung, auf welche Heidegger, Michaelis u. s. w. ihre falsche Folgerung gebaut haben, doch ein wichtiges Moment, welches man nicht so ohne weiteres bei Seite werfen sollte. Daß ein wirklicher eigentlicher Brief ohne Gruß und Segenswunsch schließt, kann zwar

vorkommen; Jakobus schließt den seinen mit einer Sentenz, die statt eines Segenswunsches eine Segensverheißung in sich schließt (Jak. 5, 19—20), Judas den seinigen mit einer Doxologie, welche (V. 28) freilich einen Segenswunsch enthält. Unser Johannisbrief schließt statt dessen mit einer prägnanten Mahnung; warum sollte aber ein wirklicher Brief nicht allenfalls auch in eine solche, alles Zuvorgesagte zusammenfassende Spitze auslaufen können? Weit auffallender dagegen ist der Umstand, daß auch am Eingang des Briefes die Briefform völlig fehlt. Der Verf. nennt weder sich, noch redet er seine Leser an, noch begrüßt er sie mit dem Gruße des Friedens. Denn der Gedanke, 1, 4, daß Johannes den Brief schreibe, „damit ihre Freude vollkommen sei", ist nichts weniger als ein Surrogat für den Briefgruß χαίρειν, auch nicht (wie Düsterdieck will) darum geschrieben, „weil dem Johannes das briefliche χαίρειν im Sinne lag." (Vgl. dagegen unten den Commentar z. d. St.) Unser Brief entbehrt des Anfangsgrußes. Wir haben nur einen analogen Fall, beim Hebräerbrief; allein von diesem haben wir gesehen (Bd. V, Abth. 2, S. 9 fg.), daß er auch nach vielen andern Seiten hin das Gepräge eines eigentlichen Briefes und freien brieflichen Ergusses vermissen läßt, und mehr eine zu sorgfältigem Studium und wiederholtem Lesen und Forschen bestimmte Abhandlung, als ein Brief oder Sendschreiben in gewöhnlichem Sinne war. Zu dem kommt noch, daß beim Hebräerbrief sich das Fehlen einer persönlichen Ueberschrift und Anrede doppelt leicht erklärt, wenn, wie nicht zu bezweifeln (vgl. ebend. S. 457 fg.), derselbe zwar im Auftrag aber nicht von der Hand des Apostels Paulus geschrieben ist. Beide Erklärungsgründe greifen beim ersten Briefe Johannis nicht Platz; derselbe ist, wie wir gesehen haben, keine abhandlungsmäßige Schrift, sondern ein echt brieflicher, durchaus freier Erguß, und sodann ist er, wie wir sehen werden, ganz entschieden von der Hand des Apostels Johannes selbst verabfaßt. Hierdurch wird nun das Fehlen einer Anrede und Begrüßung doppelt auffallend; und im Zusammenhang mit diesem Umstand will nun doch auch das Fehlen alles und jedes Grußes am Schlusse recht verwunderlich erscheinen. Denn selbst der, seinem Wesen und Inhalt nach abhandlungsmäßige Hebräerbrief bringt doch wenigstens am Schlusse einen zwiefachen Segenswunsch

(Hebr. 13, 20—21 und V. 25) und Grüße (V. 24). Hier aber fehlt alles dergleichen*).

Wir werden also sagen dürfen: der erste Brief Johannis hat das Wesen eines wirklichen echten Briefes, aber nicht die Form. Allein diese Thatsache bedarf durchaus einer Erklärung.

Daß ein Apostel an eine Gemeinde oder an einen Kreis von Gemeinden ein Sendschreiben schicken konnte, ohne seinen, des Verfassers, Namen zu nennen, müssen wir für möglich erklären. Es war ja nicht, wie bei uns, eine öffentliche Anstalt, welche die Beförderung von Briefen besorgte; es waren Privatboten und Privatgelegenheiten, durch welche man solche Schreiben an den Ort ihrer Bestimmung gelangen ließ, und hier kam es nun durchaus auf die Stellung und Persönlichkeit des jedesmaligen Ueberbringers an, sowie auf das Vertrauen, welches derselbe bei den Empfängern des Briefes genoß, ob der Apostel es für nöthig oder für entbehrlich fand, seinen Namen zu nennen. Zwar wenn der entlaufene Sklave Onesimus bei seiner Rückkehr seinem Herrn Philemon, einen anonymen Empfehlungsbrief gebracht hätte, mit der bloßen mündlichen Versicherung, daß der ihn empfehlende und Schonung für ihn erflehende Verfasser kein anderer als der große Apostel Paulus selber sei, so würde Philemon dies mit einigem Rechte haben auffallend finden und mistrauisch werden können. Hier versäumte daher Paulus nicht, seinen Namen zu nennen. Er versäumt es auch bei seinen übrigen Briefen nicht, durch eine alte Erfahrung belehrt (2 Theſſ. 2, 2),

*) Nach Estius, Calov, Lücke, Düsterdieck und Huther soll 1. Joh. 1 fg. „nur eine eigenthümliche Fassung der sonst gebräuchlichen Briefaufschrift" sein. Allerdings eine sehr eigenthümliche, indem in ihr zwar eine ganz allgemeine Ankündigung („Wir verkünden euch, was wir gesehen, betastet, erfahren haben u. s. w. und schreiben euch dieses, damit ihr mit uns und Gott Gemeinschaft habet") aber nichts von allem dem, was eine Briefaufschrift zur Briefaufschrift macht, sich findet. Oder fände sich wirklich in V. 1—4 auch nur ein einziges Wort, das nicht ebenso in einer praefatio eines Buches (z. B. in einer praefatio zum Ev. Joh., falls Johannis eine solche geschrieben hätte) passend wäre? — Da hat doch Oecolampadius ganz Recht, wenn er sagt: Hic est mos Joannis evangelistae, ut fere absque omni verborum ambage sua mox ab ipso auspicetur Deo .... Idem porro agit in exordio hujus epistolae, quod egit in evangelii sui principio.

daß Betrüger unter seinem Namen falsche Briefe unterschoben; ja er sieht sich dadurch sogar etliche male veranlaßt, dem Schlusse des diktirten Briefes noch eine eigenhändige Unterschrift beizufügen (2 Theff. 3, 17) oder einen ganzen Brief eigenhändig zu schreiben (Gal. 6, 11). Ja selbst wo er durch den vertrauten und glaubwürdigen Tychicus den Colossern einen Brief sendet (Col. 4, 7—8), zieht er es vor, den Ueberbringer durch den Brief, als diesen durch jenen, beglaubigt werden zu lassen. Ebenso, wo er durch Epaphroditus an die Philipper schreibt (Phil. 2, 25). An sich betrachtet, wäre es in den beiden letztgenannten Fällen wohl allenfalls auch denkbar gewesen, daß Paulus die Nennung seines Namens hätte unterlassen können, aber gewiß nicht natürlich. Das Natürlichere ist und bleibt immer, daß der Verfasser eines Briefes sich nennt, und es müssen ganz besondere Umstände angenommen werden, wenn er dies unterlassen soll.

Setzen wir den (einstweilen noch durch nichts bewiesenen) Fall, Johannes habe seinen ersten Brief in Patmos geschrieben, zu einer Zeit, wo etwa eine Anzahl ephesinischer Aeltester, vielleicht auch abgeordnete Aelteste anderer kleinasiatischer Gemeinden*), zu ihm gekommen waren, und diesem Kreise hochangesehener Männer habe er sein Sendschreiben übergeben, so begreift man allenfalls, daß er es für unnöthig halten konnte, seinen Namen in der Ueberschrift zu nennen, da seine Autorschaft durch eine solche Wolke von Zeugen ohnehin genugsam verbürgt wurde.

Was man aber selbst bei dieser Hypothese noch nicht begreift, ist das Fehlen jedes Grußes und Segenswunsches am Anfang und Schluß. Dieser Umstand bedarf durchaus noch einer anderweitigen Erklärung. Mag er immerhin jenen Ueberbringern mündlich seine Grüße aufgetragen haben (was aber Paulus bei Tychicus und Epaphroditus sicherlich auch nicht unterlassen hat!) so ist und bleibt die Thatsache stehen, daß das Schreiben, welches er ihnen mitgab, nicht die äußere Form eines Briefes hatte. Man sollte denken, wenn ein Apostel an eine oder mehrere Gemeinden einen Brief schreibt, der eben als Brief seinen Zweck in sich trägt: ein Surrogat und Stellvertreter der mündlichen Unterredung oder Ansprache zu sein, so

---

*) Vgl. meine Bemerkungen zu Offenbarung 1, 20 in Bd. VII S. 144 fg.

würde er auch die ausnahmslos übliche Form des Briefschreibens angewendet haben. Und diese gerade wird vermißt.

Ich glaube, daß dieser Umstand sich leichter erklären ließe, wenn unser Brief keine selbständige Bestimmung für sich allein hatte, sondern an etwas anderes sich anlehnte. Seiner Form nach trägt er die Art etwa einer Vorrede oder einer epistola dedicatoria an sich. Der Apostel wendet sich an bestimmte Leser und unterredet sich, Person zu Person, mit ihnen — darin sehen wir das Wesen eines Briefes gewahrt — aber er thut dies aus Anlaß einer anderweitigen Zusendung, an die sich dies Schreiben anlehnt, und auf welche es sich bezieht — und darum ist es der Form nach kein Brief, kein einfaches unmittelbares Surrogat mündlicher Rede, sondern eine bei Gelegenheit einer anderweitigen Zusendung gethane Ansprache.

Es wird sich zeigen, welche anderweitigen und selbständigen Gründe dieser Annahme zur Unterstützung dienen. Für jetzt genüge es, constatirt zu haben, daß diejenigen Ausleger, welche 1 Joh. für nichts weiter als einen selbständigen Brief gewöhnlicher Art halten, über das Fehlen der Briefform zu leicht hinweggegangen sind und dasselbe keineswegs genügend zu erklären vermocht haben.

§. 2. Identität des Verfassers des Briefes mit dem Evangelisten.

Obgleich der Verfasser des Briefes sich nicht nennt, so hat doch innerhalb der christlichen Kirche niemals ein Zweifel darüber obgewaltet, und kann auch vernünftigerweise nicht obwalten, daß dieser Brief von der Hand desselben Mannes geschrieben ist, welcher das vierte canonische Evangelium verfaßt hat. Daß letzteres aber den Apostel Johannes zum Autor hat, ist bereits Bd. II, S. 9 vom sel. Olshausen in der Kürze dargethan und seitdem, den neueren Einwürfen der Tübinger Schule gegenüber, von mir*) und Anderen nachgewiesen worden. Indem

*) Meine Kritik der evang. Geschichte, 2. Auflage. §. 138—146. Vgl. Herzog's Realencyclopädie unter Johannes und seine Schriften; und die Einleitung zur Offenbarung Johannis in Bd. VII dieses vorliegenden Commentars, §. 1.

wir daher die johanneische Abfassung des vierten Ev. als feststehend betrachten, haben wir nur die Identität des Autors unsers Briefes mit dem Evangelisten eingehender zu beleuchten.

Beginnen wir mit dem äußerlichsten, so erinnern **Stil und Construction** lebhaft an die didaktischen Stellen aus dem Evangelium, z. B. Ev. Joh. 1, 1—18; 3, 27—36 u. a. Denn es begegnet uns im Briefe dieselbe Art, in parataktischen Perioden zu denken, und die einzelnen Gedankenglieder vorzugsweise gerne durch καὶ aneinanderzureihen (man vergleiche nur z. B. Kap. 2, 1—3, wo Paulus statt καὶ ἐάν wohl ohne Zweifel ἐὰν δέ, statt καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι sicherlich αὐτὸς γὰρ ἱλασμός ἐστι gesetzt haben würde); man vergleiche die Art, wie er 1 Joh. 3, 20 das eben vorangegangene ὅτι wieder aufnimmt, mit den Anaphoris in Ev. Joh. 1, 33; 4, 6 u. a., überhaupt die Vorliebe für die in mannichfachem Sinn gebrauchte Partikel ὅτι (vgl. hiermit z. B. Ev. Joh. 16, V. 3, V. 4, V. 6 und V. 17; vgl. ferner 1 Joh. 2, 12 ff. mit Ev. Joh. 16, 9—11) und überhaupt der Gebrauch der Partikeln περί, ἵνα, ἀλλά. Deutlich sieht man, der Autor des Briefes ist, wie der des Ev., gewohnt, hebräisch resp. aramäisch zu denken und sich in dem engen Kreise der Partikeln ו, כי oder די, למען zu bewegen. Dazu kommen noch ganz einzelne andere, hebräisch gedachte Constructionsweisen, z. B. die Umschreibung des Genitiv durch ἐκ, 1 Joh. 4, 13; vgl. Ev. 1, 35; 6, 8 und 70 fg. u. v. a. die Auflösung eines Relativsatzes in einen Conditionalsatz (ἐάν τις.... οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ für ὅστις κλ.) 1 Joh. 2, 15; 3, 17; vgl. Ev. 6, 43 u. v. a. Die Auflösung eines einfachen Gegensatzes in einen von einem zu supplirenden Wort abhängigen Final- oder Causalsatz (οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν ἀλλ' ἵνα....) 1 Joh. 2, 19; vgl. Ev. Joh. 1, 8; 3, 28 u. a. Umschreibung des Instrumentaldativs durch ἐν, 1 Joh. 2, 3 u. a. vgl. mit Ev. 1, 26 und 33; 16, 30. Endlich der häufige Gebrauch von θεωρεῖν und θεᾶσθαι, während von ὁρᾶν nur das Perfekt vorkommt, und dann einzelne Redensarten wie τὴν ψυχὴν τιθέναι, θεὸς ὁ ἀληθινός, ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός, κόσμος λαμβάνει, der Gebrauch von φαίνειν, τεκνία, παιδία u. a. (Vgl. meine Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. S. 836, Credner's Einleitung I, S. 223 fg.)

Wichtiger noch, als diese Eigenthümlichkeiten, ist die Gleich-

heit des Ideenkreises in beiden Schriften. Die Begriffe φῶς, ζωή, σκοτία, ἀλήθεια, ψεῦδος begegnen uns in dem Briefe in demselben weiten und tiefen, wesentlich speculativen Sinn, wie im Evangelium; ebenso kehren die Begriffe ἱλασμός, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἁμαρτίαν, τὴν ἀνομίαν, ebenso die scharfen absolut hingestellten Gegensätze (φῶς und σκοτία, ἀλήθεια und ψεῦδος, ζωή und θάνατος, ἀγαπᾶν und μισεῖν, ἀγαπὴ τοῦ πατρὸς und τοῦ κόσμου, τέκνα τοῦ θεοῦ und τοῦ διαβόλου, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und τὴν ἁμαρτίαν, πνεῦμα τῆς ἀληθείας und τῆς πλάνης) wieder. Es führt diese Beobachtung aber auf etwas Höheres. Es ist die gleiche Persönlichkeit, die uns im Brief und im Evangelium vor die Augen tritt. Es ist jener Jünger, welcher (vgl. Bd. VII, S. 2 fg.) „im Verhältniß zu Jesu ganz jungfräulich und bräutlich hingebend und aufnehmend, aber, von Jesu erfüllt, gegen alle Feinde Christi ganz Mann und Donnersohn war", — welcher es nicht mehr mit dem Gegensatz „von Judenchristenthum und Heidenchristenthum, nicht mehr mit der historischen Stellung des Messias zu der Beschneidung und der Vorhaut zu thun hatte", sondern die falsche Speculation des beginnenden Gnosticismus durch die wahre Gnosis und heilige Speculation richtete und überwand, indem er „die äonischen Gegensätze und Verhältnisse behandelte." Es ist jener Jünger, welcher eine durchaus hingebende und receptive Natur, aber ein so durchaus decidirter Charakter war, daß er sich nur an Eines, oder vielmehr an Einen, an diesen aber völlig und ungetheilt und ganz hingab*), und vermöge dieses seines Naturells und Charakters unfähig war, vermittelnde Stellungen einzunehmen, daher er denn auch nicht, wie Paulus, die Dialektik des Kampfes zwischen dem alten und neuen Menschen zum Objekt seiner Darstellung macht, sondern das Heil als den schlechthin vollendeten Sieg des Lichtes über die Finsterniß anschaut.

Es kann nun nicht fehlen, daß auch bis in's Einzelnste die dogmatischen Anschauungen sich im Briefe in der gleichen Gestaltung und Ausprägung finden, wie Johannes sie im Evan-

---

*) Vgl. meinen Artikel „Johannes und seine Schriften" in Herzog's Realencyclopädie S. 724 fg.

gelium niedergelegt hat, — nicht als seine Anschauungen, sondern als das, was er aus seines Herrn und Meisters Munde empfangen, doch eben gerade nach der Seite hin, welche er vermöge seiner persönlichen Eigenthümlichkeit vor andern aufgefaßt und ergriffen und sich angeeignet hat. So ist z. B. (wie Düsterdieck S. LXVIII fg. trefflich ausführt) „die Ethik der johanneischen Lehre über das Endgericht bei der Parusie des Herrn im Zusammenhange mit der Lehre vom Paraklet im Briefe ganz dieselbe, wie im Evangelium, und so wenig im Briefe die Idee des Geistes als des kritischen und die endliche Krisis anbahnenden Princips fehlt, ebenso wenig fehlt im Evangelium die Vorstellung der wirklichen Parusie. Dem Briefe zufolge sind die Gläubigen schon wirklich aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (3, 14) sind schon Gottes Kinder (3, 2) haben das ewige Leben, weil sie den Sohn und den Vater (2, 23 fg.; 5, 11 fg.) und den heiligen Geist (3, 24) haben.“ Insofern erwartet sie kein Gericht mehr (2, 28; 3, 2; 4, 17). Das künftige Gericht wird nur „abschließend das Leben vollenden, welches die Gläubigen schon auf Erden in der Gemeinschaft mit Christo und im Besitz des h. Geistes gehabt und bewährt haben (2, 12 fg.; 3, 9; 5, 1). Und wie sich kraft des in der Welt wirksamen h. Geistes schon in der Zeit an den Ungläubigen das Gericht vorbereitend vollzieht (2, 8 und 19) so haben auch die Gläubigen im irdischen Leben an den h. Geist das Princip ihrer heiligen und seligen Entwicklung, welche bei der Parusie durch den Herrn, von welchem sie den Geist empfangen haben, beseligend vollendet wird.“ Damit vgl. Ev. Joh. 5, 24; 6, 39 fg. u. a. — „Das gegenwärtige Dasein der letzten Stunde setzt das Ev. (5, 25; 12, 31) in derselben Weise voraus wie der Brief (2, 18). Nach dem Evangelium wie nach dem Briefe (1 Joh. 2, 1) ist Christus der Paraklet; denn der h. Geist wird Ev. Joh. 14, 16 neben Christum als ἄλλος παράκλητος hingestellt. Man vergleiche ferner Ev. Joh. 3, 16 mit 1 Joh. 4, 9—10; Ev. Joh. 14, 15 und 21 mit 1 Joh. 2, 6; 5, 3; Ev. Joh. 17, 14 mit 1 Joh. 3, 1; Ev. Joh. 15, 18 mit 1 Joh. 3, 13 u. a. dgl.

Daß der Brief mit dem Evangelium ein und denselben Verf. habe, ist denn auch niemals bezweifelt worden, bis in der neuesten Zeit die Querzüge der junghegelischen kritischen Schule

es so mit sich brachten, daß es im Interesse der anderweitigen Aufstellungen dieser Schule vortheilhaft erschien, auch jene Identität zu leugnen. Dabei ereignete sich aber das Sonderbare, daß die Schule sich über diese Frage in zwei Parteien spaltete, welche einander sofort gegenseitig widerlegten. Darin einig, daß der Brief einen anderen Verf. habe, als das Evangelium, gingen sie darin diametral auseinander, daß Baur und Zeller*) das Evangelium für die relativ ältere Schrift und den Brief für das, alles originellen Inhalts baare Machwerk eines Mannes, der für identisch mit dem Verf. des Evangeliums gehalten sein wollte und deshalb den Stil des letzteren absichtlich nachzuahmen suchte, erklären; während dagegen Hilgenfeld**) die Originalität des Briefes anerkennt, und das Evangelium später als ihn, wiewohl ebenfalls von anderer Hand geschrieben sein läßt.

Was diese Leute zur Begründung ihrer gemeinsamen Behauptung: der Nichtidentität der beiderseitigen Verfasser, anführen, ist an sich unbedeutend und von Düsterdieck (S. LIV—LXXV) so gründlich und eingehend widerlegt, daß wir uns damit begnügen können, diejenigen Leser, welche etwa jene kritischen Künste genauer wollen kennen lernen, auf Düsterdieck zu verweisen. Für die übrigen genügt der oben gegebene positive Nachweis der Identität des Briefstellers mit dem Evangelisten; denn in dem dort gesagten ist die Widerlegung der vermeintlichen dogmatischen Widersprüche, welche zwischen dem Evangelium und dem Briefe gefunden werden wollten, zum einen Theile schon enthalten. Der andere Theil derselben beruht auf verkehrter Exegese einzelner Aussprüche des Briefes (namentlich Kap. 5, 6), welche in unserm Commentar an den betreffenden Stellen ohnehin ihre Widerlegung finden wird. — Was aber Baur insonderheit zur Herabwürdigung des Briefes und zum Nachweis, daß derselbe eine verunglückte Nachahmung des Stiles und Geistes des

---

*) Den Anfang machte Zeller, indem er (Tüb. Jahrb. 1845, Heft 4, S. 538) es als „denkbar" hinstellte, daß beide Schriften verschiedene Verfasser hätten. Baur erhob in seiner Abhandlung: „die johanneischen Briefe" (Tüb. Jahrb. 1848, Heft 3, S. 293—337) diese „Denkbarkeit" zur apodiktischen Gewißheit.

**) Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

Evangeliums sei, beigebracht hat, das ist schon von Hilgenfeld als nichtig nachgewiesen. Und in der That, wenn Baur sagt: „es ist dem Briefe nicht einmal eine aus dem Evangelium genommene Idee auf selbständige Weise in einem tiefer gehenden Zusammenhange entwickelt; was er enthält, sind einzelne, aus dem reichen Inhalt des Evangeliums entlehnte Ideen und Sätze. Hat der Brief einen leitenden Grundgedanken, so hat man in jedem Falle Mühe, ihn nur soweit herauszufinden, daß man ihm durch einen größeren Theil seines Inhalts nachgehen kann"; die Polemik des Briefes sei „nichtssagend" (wie denn natürlich Baur alles „nichtssagend" nennt, was gegen eine falsche pantheistische Gnosis gerichtet ist!) der Brief habe von dem Evangelium nur „die Darstellungsweise, deren Monotonie nur darum so auffalle, weil sie eine bloße Form ohne den ihr entsprechenden Inhalt sei" — so kann man in der That nichts weiter thun, als dem großen Kritiker die beruhigende Versicherung geben, daß die besagte Gedankenarmuth und Geistlosigkeit — nicht auf Seiten des Verf. des Briefes liege. Wenn ein Hundsrippenindianer dem olympischen Zeus keinen Geschmack abgewinnen kann, so liegt die Schuld davon nicht an Phidias. Hilgenfeld findet in dem Briefe „tiefsinnige Anschauungen", die der Verf. des Evangeliums unbeschadet seiner eigenen „großartigen Originalität" sich angeeignet habe.

Jeder Zweifel an der Identität des Evangelisten mit dem Briefsteller muß aber verschwinden, wenn wir beachten, daß, wie der erstere*), so auch der letztere sich als einen Augenzeugen des Lebens Jesu, als einen Apostel, darstellt (1 Joh. 1, 1—3; 4, 14), ja daß er (1 Joh. 1, 1—4) in einer Weise an den Anfang des Evangeliums zurückerinnert (vgl. unten den Comm. z. d. St.), welche keinen Zweifel darüber läßt, daß er sich als denselben, der das Evangelium geschrieben habe, bezeichnen will. Es bleibt uns hier also nur die Wahl, entweder mit Herrn von Baur bei dem Manne, welcher den Teufel für den Vater der Lüge, und jeden, der Lügen redet, für ein Kind des Teufels, und den Geist der Lüge für den Geist der Finsterniß und des Widerchrists erklärt, einen Betrug (!) anzunehmen — eine An-

*) Vgl. hierüber meine Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. S. 834 fg.

nahme, zu deren Ermöglichung entweder ein bedenklicher Nachlaß der Denkkraft oder eine noch bedenklichere sittliche Verkommenheit in uns vorhanden sein müßte — oder die Verabfassung beider Schriften durch den Apostel Johannes anzuerkennen.

§. 3. Echtheit des Briefes.

Dies aus inneren Gründen gewonnene Ergebniß wird nun vollends bestätigt durch die äußeren Zeugnisse für die Echtheit des Briefes. Polykarp (nach Iren. adv. haer. 5, 33; Euseb. 4, 14; 5, 20 ein unmittelbarer Schüler Johannis) schreibt (Phil. 7): πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι — eine unverkennbar deutliche Reminiscenz an 1 Joh. 4, 3 (vgl. mit V. 2). Ja Polykarp führt diese Worte ein als eine Warnung vor denen, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους, sodaß er auch den, 1 Joh. 2, 26 von den gleichen Irrlehrern gebrauchten Ausdruck (περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς) mit herbeizieht. Um so gewichtiger erscheint diese Stelle, weil der Ausdruck ἀντίχριστος sich außerhalb des johanneischen Schülerkreises (Polykarp und Irenäus) bei keinem Kirchenvater des zweiten Jahrhunderts findet (Lücke). Und die unmittelbar folgenden Worte Polykarps (καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) enthalten ebenfalls einen spezifisch johanneischen Ausdruck (Ev. Joh. 8, 44). Auch sonst bewegt sich Polykarp vorzugsweise in johanneischen Redensarten, Gedankenwendungen und Ideen (περιπατεῖν ἐν ταῖς ἐντολαῖς, ἀξίως τῆς ἐντολῆς, κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου; ζῆν ἐν Χριστῷ;) er schärft oft die Bruderliebe als die Spitze der Gerechtigkeit ein, gebietet sich zu scheiden ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ (cp. 5, vgl. 1 Joh. 2, 16), und festzuhalten τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (cp. 7 vgl. 1 Joh. 2, 7 und 19—21).

Auch Papias, (welcher nach Eus. 3, 39 Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος gewesen ist) hat nach des Eusebius völlig unverdächtigem Zeugniß *) in seinen (für uns verlorenen, dem Eusebius aber zugänglichen und bekannten) Schriften

*) Eusebius lag die ganze damalige christliche Literatur vor Augen, und er war ein gelehrter Kenner und Durchforscher derselben.

den ersten Brief Johannis gebraucht, d. h. citirt. (Eus. l. c. κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.) Ja es scheinen die Citate aus 1 Joh. in den Schriften des Papias noch viel eklatanter gewesen zu sein, als jene in dem Philipperbriefe Polykarps, da Eusebius, wo er von letzterem redet, der Anspielungen auf 1 Joh. nicht einmal Erwähnung thut.

Der um die Zeit Justins des Märtyrers abgefaßte Brief an Diognet ist ebenfalls voll von johanneischen Gedanken; man vergleiche z. B. folgende Stelle (p. 500) ὁ γαρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (1 Joh. 4, 9—10; vgl. Ev. Joh. 3, 16)· οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο, καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασι αὐτὸν· ἐπιγνοὺς δὲ, τίνος οἴει πληρωθήσεσθαι χαρᾶς; ἢ πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε (1 Joh. 4, 10—11). Ἀγαπήσας δὲ, μιμητὴς ἔσῃ αὐτοῦ τῆς χρηστότητος (Ev. Joh. 14, 15 und 21; 1 Joh. 5, 3; 2 Joh. 6 und hauptsächlich 1 Joh. 2, 6.) Oder folgende Stelle: cap. 12: οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς, welche nichts andres ist als eine kurze und bündige Zusammenfassung der 1 Joh. 2, 18—25; 4, 4—6; 5, 6—12 entwickelten Gedankenreihen. Der Brief an Diognet stellt die Christen dar als solche, die nicht ἐκ τοῦ κόσμου sind (cap. 6 vgl. 1 Joh. 3, 1 und Ev. Joh. 17, 14), als solche, die von der Welt gehasset werden (cp. 5—6, vgl. Ev. Joh. 17, 14; 15, 18; 1 Joh. 3, 13) und doch eben diese Welt lieben, gleichwie (cp. 7) der Vater den Sohn gesandt habe, nicht daß er die Welt richte, sondern daß er sie liebe (vgl. Ev. Joh. 3, 17.) Der Brief an Diognet kennt und bekennt (cp. 7) mit Johannes die künftige παρουσία Christi zum Gericht, lehrt (ebend.) mit Johannes, daß Gott seinen heiligen Logos in die Herzen der Christen gepflanzt habe (ὁ θεὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις, indem er nicht einen Engel, sondern αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων gesandt habe); er nennt hier und cp. 11 Christum τὸν λόγον und τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

Auch der Brief der Gemeinde zu Vienne und Lyon (bei Eus. 5, 1) enthält eine unverkennbare Anspielung und zwar

auf 1 Joh. 3, 16, in den Worten: ὃ διὰ τοῦ πληρώματος τῆς ἀγάπης ἐνεδείξατο, εὐδοκήσας ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀπολογίας καὶ τὴν ἑαυτοῦ θεῖναι ψυχήν.

Höchst wichtig ist, der (von Düsterdieck übersehene) Umstand, daß auch schon der im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Alexandria lebende Gnostiker Carpokrates (bei Orig. in Genesin cp. 1, Opp. I, p. 23) die Stelle 1 Joh. 5, 19: „Mundus in maligno positus est", in seinem Sinne auszubeuten gesucht hat.

Irenäus citirt bekanntlich unsern Brief mit ausdrücklicher Nennung seines Verfassers (adv. haer. 3, 16, 5 und 8; es sind die Stellen 1 Joh. 2, 18—22; 4, 1—3, 5, 1) daher denn auch Eusebius (5, 8) von ihm (gerade wie von Papias) schreibt: μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, μαρτυρία ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰςφέρων· ὁμοίως δὲ καὶ τῆς Πέτρου προτέρας. — Ebenso citirt Clem. Alex. paedag. 3 und strom. 2 die Stellen 1 Joh. 5, 3 und 16 unter Nennung des Verfassers. Desgleichen Tertullian, Origenes und die folgenden Kirchenväter (siehe in Kirchhofers Quellensammlung I, S. 285 fg.)

Und so darf es uns denn nicht wundern, daß der erste Brief Johannes in den alten Canones oder Verzeichnissen der kirchlichen Lehrschriften überall, und zwar als ὁμολογουμένη erscheint*). Die syrische Kirche las sie in ihrer Peschito; für die alexandrinische Kirche stehen Clemens Alexander (s. oben) Origenes (bei Eus. 6, 25) und Dionysius (bei Eus. 7, 25), für die afrikanische Tertullian (de idol. 2, de fug. 9 u. a.) und Cyprian (de orat. domin. p. 145, 149), für die gallische Irenäus ein, für den Orient Eusebius, der den Brief unter den Homologumenis aufzählt.

*) Wenn im Muratorischen Canon „superscripti Joannis duas" erwähnt wird, so ist damit nicht der erste und zweite, sondern der zweite und dritte Brief Johannes gemeint, welche beide vor dem Verdacht, als ob sie zu den schädlichen und häretischen Schriften zu rechnen seien, sicher gestellt werden sollen. Den ersten Brief Johannes findet der Autor jenes Canons in diesem Zusammenhang und zu diesem Zweck gar nicht nöthig zu erwähnen; seine Canonizität versteht sich ihm von selbst. Citirt er doch bei Gelegenheit der Erwähnung des Ev. Joh. die Stelle 1 Joh. 1, 1! Vgl. hierüber meinen Artikel: Kritik in Herzog's Realencyclopädie S. 99 fg.

Solchen Zeugnissen gegenüber kann es nur als lächerlich erscheinen, wenn die junghegliſche Pseudokritik von ihrer a priori construirten Christenthumsentwicklungsgeschichte aus dictiren will, der Brief passe erst in das zweite Jahrhundert, weil er „nachmontanistisches" enthalte, oder weil er gnostische Ideen, die erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich entwickelt haben, in sich aufgenommen habe. Eine eingehende Widerlegung dieser, auf lauter Misverstand und Verdrehung beruhenden Argumentationen findet man bei Düsterdieck S. LXXXVII fg. Der Kern dieser Widerlegung liegt in dem goldenen Ausspruche Düsterdieck's: „Baur hat, weil er die Wahrheit der apostolischen Gedanken misverstand, das montanistische" [sowie das gnostische] „Zerrbild derselben als das Vorbild derselben angesehen." Uebrigens wird sich in dem folgenden §. eine Widerlegung der Baur'schen Hypothese von selbst ergeben.

Schon im zweiten Jahrhundert hat es bekanntlich Menschen gegeben, welche rein aus innern Gründen die johanneischen Schriften nicht mochten und deshalb aus dem Kanon herauswarfen*). Man nannte sie ἄλογοι — ein Name, der in jedem Sinne auf sie paßt.

§. 4. Verhältniß des Briefes zum Evangelium.

Daß in dem Briefe derselbe Stil, die gleiche Art und der gleiche Inhalt des Denkens, die gleiche Lehreigenthümlichkeit, der nämliche Geist, der nämliche Charakter, kurz dieselbe schriftstellerische Individualität und Persönlichkeit uns entgegentrete, wie im Evangelium, ist oben §. 2 gezeigt worden. Aber über diese Identität des Verfassers hinaus besteht eine noch unmittelbarere Verwandtschaft beider Schriften in der Gleichheit der Situation, welcher sie ihre Entstehung verdanken, in der Gleichheit des Zweckes, dem sie dienen sollen. In dieser Hinsicht sind sie enger mit einander verwandt, als mit der Apokalypse, welche von dem gleichen Autor, aber unter ganz

*) Die patrist. Nachrichten über sie findet man zusammengestellt in Kirchhofer's Quellensammlung zur Geschichte des n. t. Canons, II, S. 425—432. — Da der Widerspruch der Aloger sich vorzugsweise gegen das Ev. und die Apok. richtete, so können wir hier um so mehr kurz über diese — unkritische Erscheinung hinweggehen. Vgl. Bd. VII, S. 11.

anderen treibenden Causalitäten, geschrieben ist. Auch stil
steht der Brief dem Evangelium näher als beide der
kalypse*).

Daß das Ev. Joh. keinem bloßen schriftstellerischen D
des Autors, sondern zugleich auch einem geschichtlich vorhan
kirchlich-praktischen Bedürfnisse seine Entstehung verdankte, g
ich gegen meinen lieben Freund Luthardt**) bereits bewies
haben***). Sicherlich nämlich hatte Johannes ebenso gut
gerade ihm eigenthümlichen Beruf und Kreis des Wirkens
Herrn erhalten, wie jeder der übrigen Apostel; und zwar
es (nach Ev. Joh. 21, 22) sein besonderer Beruf: zu bl
bis der Herr kommen werde. Er sollte die übrigen Apostel
leben, sollte leben, bis daß er die Parusie des Herrn auf
zu schauen bekäme (was ihm zwar nicht in der äußern
Wirklichkeit, wohl aber im Gesichte zu Theil ward, in we
der Herr zu ihm kam, Offenb. 1, 9 fg., und sein Kommen
Gericht ihm schauen ließ, 1, 7; 22, 20). So hatte der sp
Beruf dieses Apostels einen wesentlich eschatologischen
rakter. Als er aus seiner früheren Zurückgezogenheit h
activ eingreifend auf den Schauplatz der Geschichte des apostol
Zeitalters trat, war durch das vollzogene Gericht über
salem†) dem bisherigen Kampf zwischen Juden- und H
christenthum, welcher eines Paulus Kraft in Anspruch geno
hatte, (und welchem der Kampf zwischen Päpstthum und R
mation analog ist) der Boden unter den Füßen weggezogen
gegen hatten andere Mächte der Verführung und Vergiftun
in die Gemeinde des Herrn zu drängen gesucht, in welchen jü
wie heidnische Lügenelemente im wildverworrenen Bunde n
die Wahrheit unter dem Schein der Wahrheit und We
auftraten (analog den Mächten negativer und negirender
heit, wie sie seit den Deisten und Encyclopädisten aufge
sind und jeder neuen Revolutionsphase in neuer Steig
vorangehen). Von dem Judenchristenthum war nur der Bod

*) Wiefern und warum, darüber vgl. das Bd. VII, S. 4 fg. g
**) Das johanneische Evangelium I, Abschnitt 4.
***) Johannes und seine Schriften, in Herzogs Realencycl. S. 7
†) Siehe hierüber unten §. 5.

jenes Nazaräerthums noch übrig, welches in widergöttlich starrem Traditionalismus an der Beobachtung des Ceremonialgesetzes und dem Gebrauch der nationalen Sprache noch festhielt, nachdem der Herr Tempel und Nation in Trümmer geschlagen, und welches in Folge dieses Eigensinns geistlich verkümmerte bis zur äußersten Stufe, wo es als Ebionitismus sich darstellt, und Jesum nur von gesetzlichem Standpunkt als neuen Gesetzgeber und daher als bloßen Menschen anzuschauen vermag. Soweit war es zu des Apostels Zeit noch nicht gekommen, obwohl seinem Seherblick (den er schon seiner Begabung nach hatte) das Letzte, worauf die zu seiner Zeit geschehene Ablösung der Nazaräer vom Organismus der Kirche führen mußte, unmöglich sich verbergen konnte.

Mag er nun aber bei seinem so stark hervortretenden Zeugniß von der ewigen Gottessohnschaft Christi das Nazaräerthum und seine Folgen im Auge gehabt haben oder nicht, mag er der einen der beiden Wurzeln aller Häresie einen Damm haben entgegenstellen wollen oder nicht, mögen die stark betonten Stellen Ev. Joh. 1, 8 und 20, (an welche wiederum 1 Joh. 5, 6 sich anschließt) gegen eine ebionisirende Schule von Johannisjüngern (die nach Apostelgeschichte 18, 24 fg.; 19, 1 fg. gerade in Ephesus noch Jahrzehnte lang über des Täufers Tod hinaus sich als Schule oder Sekte erhalten hatten) gerichtet sein oder nicht: soviel steht, über allen Zweifel erhaben, geschichtlich fest, daß derselbe, sonst „ebionitisch" genannte Irrthum dem Apostel von einer andern Seite her entgegengetreten ist, und zwar combinirt mit der andern Wurzel aller Häresie: dem doketisch-pantheistischen Gnosticismus.

Der Gnosticismus im allgemeinen kennzeichnet sich dadurch, daß es ihm im Christenthum nicht in erster Linie um das Seelenheil (wie Apostelgesch. 16, 30), sondern um theoretische Weisheit zu thun ist. Er eignet sich manche, hin und wieder sogar recht viele Elemente christlicher Lehre an, aber er löst sie aus ihrem organischen Zusammenhang mit dem Mittelpunkte des Evangeliums heraus, und arbeitet sie in den Zusammenhang seiner Probleme und Systeme hinein, sodaß sie fremdartigen Problemen dienen müssen. Solcher Probleme sind in der Geschichte des alten Gnosticismus verschiedenartige aufgetreten; z. B.

bei Marcion das Problem naturalistischer Ethik, wie sich das Gesetz zur eigenen persönlichen Freiheit verhalte (gelöst vom Standpunkt eines nicht mehr sittlichen Antinomismus aus); bei den Ophiten das Problem der Philosophie der Geschichte, wie sich die alttestamentliche particularistisch nationale Entwicklung zum neutestamentlichen Universalismus verhalte (gelöst von einem die Wahrheit der alttestamentlichen Offenbarung wild leugnenden und sie zu einer Satansoffenbarung umkehrenden Standpunkt); bei Valentinianus das Problem der reinen abstracten Speculation, wie sich der Geist zur Materie verhalte u. s. w. Alle diese Probleme haben schon etwas künstliches an sich; man sieht, daß ihren Urhebern das Christenthum nicht nur schon als eine Macht imponirt hat, mit der sie sich irgendwie auseinandersetzen mußten, sondern daß sie bei ihren Lösungsversuchen auch sichtlich darauf ausgingen, dem Christenthum (d. h. demjenigen, was *sie* aus dem Christenthum zu machen für gut fanden), die oberste Stelle anzuweisen, ja selbst durch künstliche allegorische Exegese sich den Schein zu wahren, als ob sie ihre Systeme auf die heil. Schrift gründeten.

Mit solchen künstlichen und gekünstelten Systemen kann aber die geistige Bewegung des Gnosticismus unmöglich angefangen haben. Das erste, noch sehr plumpe und rohe Auftreten gnostischen Wesens innerhalb der christlichen Gemeinde sehen wir bei Simon dem Magier (Apostelgesch. 8, 9 fg.), welcher vor seiner Bekehrung sich als eine Emanation Gottes (ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη) verehren ließ, und, wenn auch nicht diese *Doctrin*, doch die Gesammtanschauung, daß wie alle, so auch die christlichen Mysterien ein Object und ein Mittel des Geld- und Ruhmerwerbs seien, mit in sein Christenthum herübernahm (V. 18 ff.). *Insofern* liegt etwas wahres in jener alten Aussage, die ihn zum Vater des Gnosticismus machen will; er hatte wenigstens, nach seinem sittlich-religiösen Standpunkte, das Zeug zu einem Gnostiker. — Der älteste wirkliche Gnostiker aber, welcher mit einer gnostischen *Theorie* auftrat, war *Cerinth*. Daß er gleichzeitig mit Johannes in Ephesus gelebt, und Johannes ihn als „den Feind der Wahrheit" angesehen und verabscheut habe, bezeugt Irenäus mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er dies aus dem Munde des Polykarp, des

unmittelbaren Schülers Johannes, habe*). Seine Lehre aber stellt Irenäus (1, 26) in folgenden Worten dar: Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum. Jesum autem, subjecit, non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est), fuisse autem eum Joseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annunciasse incognitum patrem et virtutes perfecisse; in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritualem**).

Zwei Punkte sind es also, in denen Cerinth's Lehrsystem gipfelt. Erstlich lehrt er, der Schöpfer der wirklichen sichtbaren Welt sei ein von dem höchsten Gott, dem Sender Christi, verschiedener Demiurg, ein niederer Aeon, der gar keine Erkenntniß Gottes besessen, und seinen Geschöpfen auch keine solche mitgetheilt habe — jener Ur- und Hauptsatz des Gnosticismus, welcher unter verschiedenen Modificationen durch alle folgenden gnostischen Systeme sich hindurchzieht. Zweitens lehrt er: Jesus war ein bloßer, von Joseph erzeugter Mensch; bei seiner Taufe verband sich mit ihm ein Aeon Christus, den der oberste

---

*) Iren. adv. haer. 3, 3, 4. Καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (τοῦ Πολυκάρπου) ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς, ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι, καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον, ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος ἀλλ᾽ ἐπειπών· φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ. Ebenso Euseb. h. e. 3, 28.

**) Was dagegen Gajus und Dionysius Alex. bei Eus. 3, 28 über Cerinth sagen, ist bedeutungslos. Gajus nämlich, ein fanatischer Antimontanist und Antichiliast, gibt ihm fälschlich Schuld, er (Cerinth) sei der wahre Verf. der johanneischen Apokalypse; er habe sie in chiliastischem Interesse untergeschoben. Dionysius aber (dessen Worte bei Eus. 3, 28 nur unvollständig, dagegen vollständig bei Eus. 7, 25 angeführt sind) erzählt von den Alogern, daß diese den Cerinth eines sinnlichen Chiliasmus beschuldigt haben. Vgl. hierüber die ausgezeichnete Untersuchung bei Lücke (Versuch einer Einleitung in die Offenb. Joh. II, S. 586 fg.)

Gott (die ἀρχὴ ἀνωτάτη) herabsende, damit derselbe durch des Menschen Jesu Mund der Welt ihn (den obersten Gott) kennen lehre. Vor Jesu Leiden habe der Aeon Christus sich wieder von ihm getrennt.

Durch dies System hindurch sehen wir deutlich genug die Probleme schimmern, welche demselben sein Dasein gegeben: die Frage der Curiosität, wie es kommen konnte, daß Gott, wenn er doch die Welt geschaffen, dem größten Theile der Menschheit habe so lange unbekannt bleiben können (die Schuld hiervon wurde nicht in den Menschen gesucht, die das in der Welt scheinende Licht nicht haben annehmen wollen, sondern von den Menschen ab auf die Welt und deren δημιουργός geschoben!) sodann die Frage des Rationalismus, wie Gottes Sohn habe Mensch werden und von einer Jungfrau empfangen werden können. Die Basis des Systems ist daher keine jüdisch-ebionitische, von Gesetzesüberschätzung aus die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes verkennende, sondern eine rationalistisch-philosophische, obwohl das Ergebniß in Betreff der Person Jesu mit dem letzten Ergebniß des (späteren) Ebionitismus zusammentrifft.

Wie hat sich der Apostel Johannes diesem Lügensystem gegenüber im allgemeinen verhalten? — Ein Bedürfniß nach γνῶσις war geweckt, das speculative Denken war, wenn auch von widerchristlicher Seite her, doch einmal angeregt, sich auf diese Art von Fragen zu werfen. Dies Bedürfniß mußte befriedigt, aber auf die richtige Art befriedigt werden; es mußte gezeigt werden, wie die wahre γνῶσις nicht in der eitlen Curiosität einer vom bußfertigen Glauben an den Sünderheiland sich ablösenden philosophischen Grübelei, sondern gerade in jenem Glauben wurzele. Eben dies hat Johannes gezeigt. Das Material, dessen er sich hierzu bediente, hat er weder zu erfinden noch mühsam zusammenzusuchen gebraucht. Er selbst war seiner ursprünglichen Begabung nach schon darauf angelegt, daß bereits bei Lebzeiten Jesu vornehmlich diejenige Seite des Wesens und der Lehre Jesu Christi von ihm erfaßt und bewegt und bewahrt wurde, welche jetzt ganz von selber zum siegreichen Zeugniß wider die gnostische Häresie diente. Er allein nämlich unter allen Jüngern hat seiner persönlichen Eigenthümlichkeit nach gewisse einzelne

Seiten des Wesens und der Lehre Jesu aufgefaßt und aufbehalten, nämlich erstlich jene Aussage des Herrn über sein ewiges Verhältniß zum Vater und seine ewige, vorzeitliche Wesenseinheit mit dem Vater (Ev. Joh. 3, 13 und 17 fg.; 5, 17 fg.; 6, 33 und 51; 7, 16 und 28 fg.; 8, 58 u. a.); zweitens jene Aussprüche des Herrn über das mystische Verhältniß der Lebenseinheit und Lebensgemeinschaft, in welches der Herr durch den h. Geist mit den Seinen treten wolle (Ev. Joh. 3, 8; Kap. 6; Kap. 14, 16 fg.; 15, 1 fg.; 17, 21—23). Weil Johannes seiner Persönlichkeit nach die anderen Jünger ergänzte, darum ergab es sich von selbst, daß er sie auch in der Darstellung Christi und seiner Lehre ergänzte, sobald er beruflich veranlaßt war, mit eben der eigenthümlichen Seite, die gerade er vor andern aufgefaßt hatte, lehrend und schriftstellerisch hervorzutreten. Und dazu war er jetzt veranlaßt. Schon menschlich betrachtet, und abgesehen von aller Theopneustie und Erleuchtung des h. Geistes, hätte ihm ja zum Bewußtsein kommen müssen, daß er in seinem Innern die lebendige Rüstkammer wider die neuaufgetretene Phase des Lügengeistes besitze! Der Gnosticismus eines Cerinth mußte nothwendig seine heilige Entrüstung wecken, weil derselbe allem dem direct widersprach, was Johannes als theuerstes Heiligthum aus Christi Munde in seinem Herzen trug — eben damit war ja von selbst gegeben, daß in diesen Reden des Herrn die Widerlegung des Gnosticismus und der Sieg über denselben schon gegeben sei. Den Lehrsätzen der Lügenspeculation, welche den Vater Jesu Christi von dem Weltschöpfer trennte, hatte er die Lehre, daß der Vater Jesu Christi durch den Logos die Welt erschaffen habe, — der Lüge, welche den Menschen Jesus von dem Aeon Christus trennte, und im Leiden Christi beide vollends auseinanderriß, die Lehre von Jesu dem fleischgewordenen Logos und von der Verklärung des Vaters in seinem Leiden, — dem todten Streben nach Erkenntniß die Reden Christi über das Leben des Hauptes in den Gliedern entgegenzustellen.

Daß er sie ihnen entgegengestellt hat, ist fracte Thatsache. Man hat bezweifeln wollen, ob er es mit Absicht und Bewußtsein gethan; man hat behauptet, er habe ohne Hinblick auf Cerinth nur eben „der gesammten einigen Kirche den ganzen Einen Christus nach seiner vollsten Wesenhaftigkeit und ganz-

heitlichen Bedeutung verkündigen wollen", und zeigen wollen, „auf welchem Wege Jesus den Glauben zu schaffen gewußt oder versucht habe." Allein der Evangelist Johannes gibt ja selbst die Absicht seines Evangeliums (20, 31) dahin an: ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Diese Worte sollte Johannes geschrieben haben, ohne dabei an den in der gleichen Stadt mit ihm lebenden ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας gedacht zu haben, welcher gerade das Gegentheil lehrte: daß Jesus nicht der Christus sei? Hat er bei seinem Evangelium die Absicht gehabt, seine Gemeinde zu dem Glauben zu führen und darin zu befestigen, daß Jesus der Christ sei, so hat er eben hiermit die Absicht gehabt, sie gegen die listigen Anläufe des cerinthischen Gnosticismus zu wappnen und zu rüsten. Der cerinthischen Lügentheorie, daß Jesus nicht der Christ sei, will er die wahre Lehre, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, und dem Afterwesen gnostischer Curiositätsspeculation dies wahre Wesen christlicher Religion, ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε, entgegenstellen.

Und wie treffend werden nun die einzelnen Lügenbehauptungen Cerinths durch einzelne Stellen des Evangeliums geschlagen! Cerinth lehrt, die Welt sei durch einen niedern Aeon, der den höchsten Gott gar nicht gekannt habe, geschaffen. Johannes schreibt: „Das Wort war zu Gott und war Gott; alle Dinge sind durch dasselbe geworden und ohne es ist auch nicht eins geworden, das geworden ist" (Ev. Joh. 1, 3). Man beachte die polemisch-negative Wiederholung des zuvor thetisch-positiv hingestellten Satzes. — Cerinth lehrt, daß die Menschen vor Christo keine Möglichkeit hatten, den obersten Gott zu erkennen, weil der Demiurg ihn selbst nicht kannte, ihn folglich auch seinen Creaturen nicht zu erkennen geben konnte; erst der Aeon Christus habe ihn erkennen gelehrt. Johannes schreibt von dem Wort Gottes, das Gott selbst war, und durch das alle Dinge geschaffen sind: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen;" er schreibt also, daß der höchste einige Gott durch seinen Logos dem Menschen von Anbeginn das Leben in Gott, und in diesem Leben das Licht der Erkenntniß eingepflanzt habe. Und während Cerinth die Ursache der menschlichen Sünde,

Blindheit und Nichterkenntniß Gottes in einem anerschaffenen Unvermögen sieht, und auf den Demiurgen wälzt, sagt dagegen Johannes: „Und das Licht scheint in der Finsterniß, aber die Finsterniß nahm es nicht auf", und wälzt somit die Schuld der Blindheit auf die richtige Stelle, auf den argen Willen der Creatur, die finster ist, weil sie das Licht nicht aufnimmt. Und V. 9 wiederholt er noch einmal, daß der Logos „das wahre Licht war, das jeden Menschen erleuchtet", und V. 10 nochmals, daß „die Welt durch ihn entstanden ist, daß aber die Welt ihn nicht erkannt hat", und V. 11, daß er, wie er in die Welt kam, nicht in ein fremdes Gebiet eines feindlichen Demiurgen, sondern „in sein eigenes kam, aber seine eigenen (Geschöpfe) ihn nicht aufnahmen". Wiederum schiebt er die Schuld auf den bösen Willen der Geschöpfe, während Cerinth lehrte, daß der Aeon Christus in ein fremdes Gebiet eines fremden Demiurgen gekommen sei, dessen Creaturen die oberste principalitas nicht zu erkennen vermochten aus anerschaffener Unfähigkeit.

Hat Johannes so recht geflissentlich der gnostischen Grundvoraussetzung von einem Demiurgen einen Damm entgegengestellt, so kann er nun dazu übergehen, die Lehre von der Menschwerdung des ewig mit Gott einsseienden Logos in Jesu dem Christ der Lügenlehre Cerinths von dem bloßen Menschen Jesu und dem nur temporär mit ihm verbundenen Aeon Christus entgegenzustellen (V. 14): „Der Logos ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater." Der Lüge Cerinths vom bloßen Menschen und Josephssohn hat er das, was er mit Augen geschaut, entgegenzustellen. Und keines Jüngers Auge war ja so, wie das seine, innerlich geöffnet gewesen, um die vollen und zartesten Strahlen der in Christo Jesu erschienenen ewigen Gottesherrlichkeit aufzufassen! „Durch Jesum Christum ist die Gnade und die Wahrheit geworden. Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, jener hat ihn (Gott) dargelegt." So schreibt Johannes V. 17—18, während nach Cerinth der Aeon Christus, der den Menschen die Erkenntniß Gottes brachte, weder der Eingeborne in des Vaters Schooß, noch mit Jesu eine Person war.

Nach Cerinth ist es der **Aeon Christus**, der bei der Taufe auf den bloßen Menschen Jesus herabsteigt und ihm jene „virtutes“: prudentia, sapientia, justitia, mittheilt. Johannes erzählt (1, 32 fg.), wie der h. **Geist** auf den herabsteigt, der selber bereits (V. 30 und V. 31) der Sohn Gottes und vor dem Täufer gewesen ist; und wie er den h. Geist empfängt, nicht um dadurch erst göttlicher Natur für sich theilhaftig zu werden, sondern (V. 33) um Andre mit dem h. Geiste taufen zu können.

Wir wollen nun die einzelnen Thatbeweise der göttlichen δόξα Jesu, die der Evangelist bringt, nicht durchgehen. Nur auf einzelne Aussprüche Christi, welche der Evangelist zur Bestätigung seiner Kap. 1 hingestellten Lehre anzuführen hatte, werde noch verwiesen. Kap. 3, 13—14 sehen wir von Christo selber beides hart nebeneinander gestellt: daß der Sohn des Menschen vom Himmel gekommen und im Himmel ist, und daß dieser selbe Sohn des Menschen am Kreuz erhöht werden muß (während Cerinth den vom Himmel gekommenen Aeon Christus und den leidenden Menschen Jesus auseinanderreißt). Man vgl. ferner Kap. 5, 23 und 25, wo der Sohn, **Jesus** Christus, für sich die gleiche Ehre, die dem Vater gebührt, in Anspruch nimmt, und wo er weissagt, er werde die Todten erwecken. Kap. 6, 51 und 62, wo er wiederum bezeugt, er sei vom Himmel gekommen. Ebenso Kap. 8, 58; dann hauptsächlich 12, 23 fg. und 17, 1 fg. (wo wiederum **das Leiden selber** als Verherrlichung Gottes in seinem menschgewordenen Sohne erscheint); und 18, 6 und 11 und 37, (wo das Leiden als Rathschluß des Vaters und als Zweck der Menschwerdung des Sohnes erscheint).

So gewiß Lukas, der Gefährte des Paulus, Stellen und Aussprüche wie Luk. 14, 23; 15, 10 und 31 fg. u. v. a. nicht niedergeschrieben hat ohne das Bewußtsein, welche siegreich widerlegende Kraft gegen das falsche gesetzliche Judenchristenthum in solchen Aussprüchen liege, — mithin auch nicht ohne den Willen und die Tendenz, Bollwerke gegen diese Verirrung aufzurichten: ebenso gewiß hat Johannes jene obengenannten Aussprüche des Herrn nicht niedergeschrieben, ohne das Bewußtsein, welche Zeugnisse gegen den cerinthischen Gnosticismus darin enthalten

seien, mithin nicht ohne den Willen und die Tendenz, der Gemeinde des Herrn Waffen gegen jene Macht der Verführung und Lüge in die Hand zu geben. Ja wir müssen annehmen, daß diese Tendenz bei Johannes noch eine viel bewußtere war, als bei Lukas. Letzterem trat, als er sein Evangelium schrieb, das falschgesetzliche Judenthum nicht in so concreter Concentration entgegen, als dem Apostel Johannes der Gnosticismus. Jenes Judenchristenthum fand sich zwar allerwärts, doch vorzugsweise in Palästina (Apostelgesch. 15, 1 fg.; Gal. 2, 4), Galatien (Gal. 1, 7 u. a.) und Corinth (1 Cor. 1, 12 u. a.) und gewiß viel seltener und machtloser in den unter paulinischem Einfluß gegründeten Gemeinden Unteritaliens, für welche Lukas schrieb. Ihm war nur ohnehin und im allgemeinen, während er an Paulus Seite thätig war, der Kampf gegen den Judaismus zur Herzenssache geworden; ihm waren seit Jahren in diesem Kampfe diejenigen Reden und Gleichnisse und Thaten Jesu besonders wichtig geworden, die zum Beweise dienten, daß nicht blos Israel und nicht ganz Israel selig werde, sondern nur die bußfertig Gläubigen, diese aber unter den Heiden wie unter den Israeliten. Mehr unwillkürlich bringt er nun auch in seinem Evangelium vorzugsweise eine Auswahl derjenigen Stücke, die ihm von jeher als hauptsächlich wichtige erschienen waren. Anders bei Johannes. Dieser hatte zuvor, ehe der Gnosticismus auftrat, keinen besondern äußeren Anlaß gehabt, jene speculative Seite der Lehre und des Wesens Christi, die gerade er unter allen so tief und innig erfaßt hatte, in seiner Lehrthätigkeit hervortreten zu lassen; jetzt aber, als Cerinth in Ephesus die Gemüther, auch von Gemeindegliedern (1 Joh. 2, 19) zu verwirren und etliche zum Abfall zu bringen begonnen hatte, jetzt mußte es ja dem Apostel zum Bewußtsein kommen, zu welchem Zweck und Beruf der Herr ihm jenes ganz eigenthümliche Pfund der Erkenntniß verliehen habe. Was er lang und treu in der innerlichen Tiefe seines Gemüthes bewahrt und in seinem Herzen beweget hatte, damit trat er jetzt hervor, gegenüber einer ganz concreten und local-concentrirten Lügenmacht, folglich mit direct polemischer Tendenz.

Als eine „local-concentrirte“ Lügenmacht bezeichnen wir den cerinthischen Gnosticismus; nicht als eine „locale.“ Es

war kein blos locales vereinzeltes Vorkommniß, wie etwa die Irrlehre des Hymenäus und Philet (2 Tim. 2, 20), die zu Ephesus „um sich fraß wie ein Krebs“;*) sondern eine Lügenmacht, die zu jener Zeit in der Luft lag (vgl. Ephes. 2, 2; 6, 12); lehrt uns ja doch die Geschichte des Gnosticismus im zweiten Jahrhundert, welch ein weithin wucherndes Gewächs aus dieser Wurzel entsprießen sollte; und daß schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts diese Wurzel mehr als Einen Schoß getrieben hatte, ersehen wir aus den Nachrichten, die der neu aufgefundene Hippolytus in dem fünften Buche seiner φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος über die Naassener, Peratiker, Sethianer und Justin den Gnostiker gibt**). Gleichwohl trat diese Lügenmacht dem Johannes in einer local-concentrirten Form entgegen, nämlich in der Person und dem Wirken des Cerinthus. Denn daß Johannes die Naassener und Sethianer im Auge gehabt hätte (wie Bunsen meint), ist mindestens unerweislich, und die Art, wie diese den Logosbegriff in ihre Systeme aufgenommen haben, scheint ihnen ihre Stelle eher nach als vor dem Erscheinen der johanneischen Schriften anzuweisen***); daß hingegen Cerinth gleichzeitig mit Johannes in Ephesus gelebt und dem Christenthum entgegengewirkt hat, steht geschichtlich fest, und

*) Damit soll übrigens nicht geleugnet werden, daß auch dieser Spiritualismus ein Symptom einer allgemeineren Krankheit, noch auch, daß er ein erster Vorläufer gnostischer Anschauungsweise war.

**) Vgl. Bunsen, Hippolyt. 1, S. 32 fg.

***) Denn es ist bei ihnen nicht der philonische Logos (die hypostatische Vernunft in Gott, die Ideenwelt, durch welche Gott die wirkliche Welt schafft) — gerade von einer solchen Weltschöpfung wollen sie nichts wissen! — sondern eine Corruption des johanneischen Logos, ein zur Erlösung herabkommender und (freilich nur doketisch) menschwerdender Logos. — Muß doch Bunsen selbst (S. 33 fg.) sagen: „Johannes kann dabei nicht sowohl die philosophischen Schüler Philo's im Auge gehabt haben, die jeden Gedanken einer persönlichen Vereinigung des Logos mit dem Menschen verabscheuten, als die christlichen Häretiker, die jene Idee auf die eine oder andere Art verkehrten.“ Wie konnten sie aber die Idee der Menschwerdung des Logos verkehren, wenn diese Idee nicht irgendwo ausgesprochen und aufgetreten war? Und wo wäre eine Spur, daß sie früher ausgesprochen wäre, als bei Johannes? Sonach müssen die johanneischen Schriften jenen Häretikern vorangegangen sein, können mithin nicht zu ihrer Widerlegung geschrieben sein.

wir haben bereits gesehen, wie genau und scharf Johannes gerade der cerinthischen (von Irenäus uns überlieferten) Lehre in seinem Evangelium entgegentritt.

Somit nimmt das Evangelium eine concret-geschichtliche Stelle in einem bestimmten Kampfe ein.

Wir finden aber, daß unser Brief ganz in dem nämlichen Kampfe seine Stelle findet.

Klar und deutlich warnt ja der Apostel vor dem „Lügner, der da leugnet, daß Jesus der Christus sei" (2, 22) und der damit „den Vater und den Sohn" leugne. Und in Verbindung damit redet er von einem bereits geschehenen Abfall Etlicher (V. 18—19) und mahnt die Leser, das zu bewahren, was sie von Anfang gehört haben (V. 24). Und nicht vereinzelt steht diese Warnung und Mahnung. Nicht allein, daß noch ganz ausdrückliche analoge Stellen im Briefe wiederkehren (Kap. 4, V. 1—3 und V. 15; Kap. 5, 1 und 5 und 10 und 20) wo überall als Kern und Stern der Wahrheit die Lehre hingestellt wird, daß „Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist", daß „Jesus der Sohn Gottes ist", daß „Jesus der Christus ist" und „der wahre Gott und das ewige Leben": sondern der ganze Brief von Anfang bis Ende ist darauf angelegt, diesen Gegensatz zwischen der christlichen Wahrheit und der gnostischen Leugnung, daß Jesus der Christ sei*), in seinem tiefsten Zusammenhange mit dem religiösen und ethischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und ἀνομία, Liebe und Haß, und mit dem äonischen Gegensatze von Reich Gottes und Welt, Gott und Satan darzustellen, wie dies bei der Erklärung im Commentar deutlich werden wird.

Ist nun aber der Brief so ganz derselben Situation entsprungen wie das Evangelium, so ergibt sich hieraus mindestens der Satz: daß der Brief mit dem Evangelium in die gleiche Zeitperiode gehöre. Eine aufmerksame Betrachtung führt jedoch noch weiter, nämlich auf die Annahme einer völligen Gleichzeitigkeit beider Schriften, in welchem Falle

*) Johannes gebraucht die Formeln „Jesus ist der Sohn Gottes" „Jesus ist der Christ" promiscue. Wie sich dies nur aus dem bestimmten Gegensatz gegen Cerinth erkläre, darüber siehe unten die Anm. zu 1 Joh. 5, 1.

dann der Brief ein Begleitschreiben des Evangeliums, gleichsam eine Dedicationsepistel, gewesen ist.

Diese Ansicht ist bereits von Heidegger, Berger, Storr, Augusti, Frommann, Hug, Lange, Thiersch, von mir an anderm Orte und halb und halb auch schon von Baumgarten-Crusius geäußert worden. Bleek (Beitr. zur Einl. I, S. 80), Düsterdieck (S. XXXIV und LXXVI) und Huther (S. 13) sind ihr neuerdings entgegengetreten, aber mit Gründen, welche durchaus nicht für stichhaltig können angesehen werden. Bleeks Widerlegung trifft nur die allerdings mangelhafte Beweisführung, welche ich in meiner „Kritik der evangelischen Geschichte" gegeben hatte; aber auch diese nur halb; denn er beschränkt sich im Grunde doch nur auf die Versicherung, daß das γράφω und ἔγραψα (1 Joh. 1, 4; 2, 12 fg. u. a.) sich nicht auf das Evangelium, sondern auf den Brief selbst beziehe. Düsterdieck wiederholt das nämliche und fügt bei: es fehle in dem Briefe jede ausdrückliche Beziehung auf das Evangelium; Huther geht wenigstens in einer Anmerkung näher auf die Sache ein. Jedenfalls bedarf die Frage einer neuen und gründlicheren Besprechung.

Da ist es nun von vornherein bedeutsam, daß Düsterdieck selbst (S. LXXV) es als sehr schwierig anerkennt, zu bestimmen, welche der beiden Schriften früher als die andere geschrieben sei. Damit ist zugegeben, daß ein Unterschied der Zeit nirgends hervortrete, in welchem Falle man beide Schriften für gleichzeitig, d. h. an gleichem Zeitpunkt verabfaßt, wird halten dürfen. Nun können sie freilich nicht zu gleicher Stunde, die eine muß nach der andern geschrieben sein. Und hier nimmt Düsterdieck nach Lücke's Vorgang an, daß der Brief nach dem Evangelium geschrieben worden. Wir stimmen dieser Annahme bei, wenn auch nicht der Art ihrer Begründung. „Die Haltung des Briefes in seinen lehrhaften und seinen polemischen Sätzen ist so, daß die im Evangelium gegebene Entwicklung als den Lesern bekannt vorausgesetzt erscheint", sagt Lücke. Wir können dem nicht ganz beistimmen, sind vielmehr mit Düsterdieck (S. XXXV) der Ansicht, daß „der Brief völlig selbständig und in sich abgeschlossen dasteht", und für sich allein verständlich war, vollends für Leser, die den mündlichen Unterricht des

Johannes genossen hatten. Aber etwas Wahres liegt doch jenem Ausspruch Lücke's zu Grunde, was denn auch Düsterdieck (S. LXXVI) anerkennt. Es wiederholen sich Gedanken und Ideengänge des Evangeliums im Briefe, und zwar so, daß, was im Evangelium breit auseinandergelegt oder gelegentlich gegeben ist, im Briefe — zwar nicht, wie Lücke will, „abbrevirt" — wohl aber concentrirt und bündig zusammengefaßt erscheint. Wunderlich ist nur, wie man dies zugeben, und dann doch dem Briefe jede Rückbeziehung auf das Evangelium absprechen kann! Man wird doch nicht verlangen, der Apostel habe nach Art moderner Schriftsteller in seinem Briefe „ausdrücklich" sein Evangelium citiren und etwa schreiben sollen: „wie ich euch denn in meinem Evangelium dies schon gelehrt habe" —! Ist es denn nicht genug, daß der Brief seinem Inhalte nach sich an das Evangelium anlehnt?

Aber er lehnt sich auch seiner Form nach an das Evangelium an. Denn schon oben haben wir gesehen, daß der Mangel der Briefform (der Mangel von Anrede und Schlußbegrüßung) sich in der That nur dann begreiflich finden läßt, wenn das Schreiben keinen selbständigen Zweck als Brief (Surrogat mündlicher Rede) hatte, sondern an ein anderes Etwas sich anlehnte. War der Brief eine Art Dedicationsepistel oder Begleitschreiben des Evangeliums, so erklärt sich jene Form vollständig.

Und daß er dies war, dafür sprechen nun mehrere einzelne Stellen des Briefes. Düsterdieck, welcher S. XXXV jede ausdrückliche Beziehung des Briefes auf das Evangelium strict in Abrede gestellt hatte, bekehrt sich S. LXXVII, wo es ihm darauf ankommt, die Priorität des Evangeliums nachzuweisen, und schreibt: „Vielleicht darf man auch in der sinnreichen Darstellung des Liebesgebotes (1 Joh. 2, 7), welches einmal nicht neu, alt, und doch wieder neu genannt wird, eine Erinnerung an das geschriebene Evangelium (13, 34) erkennen." Wichtiger, stichhaltiger*) und minder zweifelhaft ist die Stelle 1 Joh. 1, 1—4. Die Aehnlichkeit des Gedankens mit Ev. Joh. 1, 14 würde sich

*) Denn daß Kap. 2, 7 nicht das „Liebesgebot" gemeint ist, darüber vgl. unten den Comm. z. d. St.

auch aus der bloßen Identität des Verfassers erklären; aber andere Momente scheinen deutlich auf das Evangelium hinzuweisen. Die Periode V. 1—4, (über deren Constructionsweise und Erklärung später im Commentar ausführlich zu handeln ist, wo das hier vorauszuschickende seine exegetische Begründung finden wird) zerfällt in zwei Sätze, die durch καὶ aneinandergereiht sind. Das Hauptverbum des ersten Satzes ist (wie auch Düsterdieck und Huther anerkennen) das ἀπαγγέλλομεν des dritten Verses; das Hauptverbum des zweiten Satzes ist das γράφομεν in V. 4. Das Object des ersteren Verbums geht ihm V. 1 voran. „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir geschaut haben und unsre Hände betastet haben — — — verkündigen wir euch." Diesem Object ist aber eine Art appositionelle (nicht von ἐψηλάφησαν, sondern, wie wiederum Düsterdieck und Huther anerkennen, von dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν abhängige) nähere Bestimmung beigefügt: „über den λόγος τῆς ζωῆς verkündigen wir euch." Indem Johannes das verkündigt, was er gesehen, gehört, mit Augen geschaut und betastet hat, verkündigt er „vom λόγος τῆς ζωῆς". Und diese Worte werden nun wiederum erläutert durch die Parenthese V. 2: „Und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewige, welches war beim Vater und uns erschienen ist." — Die Worte der Parenthese: „und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen, welche den Worten des ersten Hauptsatzes: „Was wir gesehen, gehört, geschaut, betastet haben, verkündigen wir euch" ganz parallel laufen, und eine kurze Recapitulation derselben enthalten, lassen bei dem λόγος τῆς ζωῆς und der ζωὴ ἡ αἰώνιος schlechterdings nur an ein mit Augen schaubares und mit Händen betastbares Etwas, also nicht an eine Lehre, nicht an eine abstracte Kraft, sondern nur an den persönlichen Logos, der im Fleische erschienen ist, (und welcher persönlich die ζωὴ und zwar die αἰώνιος war, vgl. Ev. Joh. 1, 4; und 1 Joh. 5, 20 ausdrücklich wieder ebenso genannt wird), denken, wie das denn auch Huther anerkennt. Vollends aber dient dem zur Bestätigung, daß am Schlusse von V. 2 noch ausdrücklich, und zwar mit unverkennbarer Rückbeziehung auf Ev. Joh. 1, 1—2, gesagt wird: „welches war

πρὸς τὸν πατέρα und uns erschienen ist." — Somit ist also auch die Parenthese V. 2 das περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — — ἀπαγγέλλομεν bestimmt als eine Verkündigung des menschgewordenen Logos qua erschienenen von Johannes geschauten (nicht als eines abstracten Begriffes oder einer Lehre), und dies wiederum dient zur Bestimmung des ersten Objectes: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθ. κλ. Wir sehen, daß Johannes unter dem, was er gehört, gesehen, geschaut, nicht einen Complex von allerlei Erfahrungen, die er über das Wesen und die Kraft christlichen Glaubens und Liebens und Handelns gemacht hat, oder „die Idee des Evangeliums" (Düsterdieck), verstanden wissen will, sondern den persönlichen Christus. Und wenn er nun diesen Christus so verkündigt, daß er verkündigt, was er „mit Augen gesehen, geschaut, was seine Hände betastet haben" — muß er denn damit nicht nothwendig eine Verkündigung der concreten Erscheinung Christi, seines Lebens, meinen? Er schreibt ja nicht: ὃν ἑωράκαμεν κλ. „wir verkündigen euch den Christus, den wir geschaut und betastet haben" — so daß das Object der Verkündigung die Person Christi nach ihrem abstracten Begriff wäre, und nur zur näheren Bestimmung dieser Person in einem Relativsatz beigefügt würde, daß es eine von Johannes wirklich geschaute (nicht etwa blos eine erdachte, erdichtete) Person sei — sondern er schreibt ὅ, „dasjenige was wir gehört, mit Augen gesehn, geschaut, betastet haben, verkündigen wir euch." Dasjenige also, was Johannes an Christo und von Christo geschaut hat, bildet selber das unmittelbare Object des ἀπαγγέλλομεν.

Billig fragt man nun doch, ob in dem Briefe ein ἀπαγγέλλειν dieser Art vorkomme, und sieht sich vergeblich nach einem solchen um. Denn wir erfahren im Briefe: daß Gott Licht ist, und wir daher nicht in Finsterniß wandeln dürfen; daß das Licht uns bereits erschienen ist, indem wir zur Vergebung der Sünden gelangt sind, und daß wir darum nicht wieder abfallen dürfen; daß wir Kinder Gottes sind, und trotzdem, ja gerade deshalb, noch den Haß der Welt zu tragen haben, aber unsrerseits Liebe üben müssen; endlich daß, wer die Identität Jesu und Christi leugnet, widerchristlich ist und der Finsterniß angehört. Lauter

Lehrentwickelungen und Lehrsätze, aber nicht einmal eine directe Verkündigung Christi als solchen, geschweige eine Verkündigung dessen, was Johannes geschaut, gehört, und mit Händen betastet hat!

Und an diesen ersten Satz reiht sich nun V. 4 der zweite: „Und dieses schreiben wir, damit eure Freude völlig sei." Die Uebersetzung oder Erklärung: „Und zwar schreiben wir euch dies (V. 1—3 benannte) deshalb, damit ꝛc." ist geradezu unmöglich. Καὶ ταῦτα steht mit Nachdruck voran, sodaß ταῦτα nicht rückweisend den Inhalt von V. 1—3 recapitulirt (was auch nach de Wette's Vorgang Düsterdieck und Huther anerkennen), sondern diesem Inhalt von V. 1—3 als ein zweites, anderes an die Seite tritt. Daß mit ταῦτα der Brief gemeint sei, geht aus dem Fehlen jeder näheren Bestimmung hervor, und ist von Düsterdieck und Huther ebenfalls anerkannt. Dann kann aber mit dem ἀπαγγέλλομεν V. 1—3 nicht der Brief gemeint sein, eben weil das καὶ ταῦτα γράφομεν jenem ἀπαγγέλλομεν deutlich als ein anderes zur Seite tritt. Entweder muß man annehmen, der Apostel wolle V. 1—3 seine sonstige (mündliche) Lehrthätigkeit überhaupt den Lesern charakterisiren — aber wie zwecklos wäre dies gewesen! — oder man wird sich entschließen müssen, das nächstliegende und allernatürlichste anzuerkennen, daß die Worte V. 1—3 sich auf die Uebersendung des Evangeliums beziehen, und daß dann V. 4 der Apostel sagt, daß er noch „dieses" weitere, den Brief, beifüge, um den Lesern zu einer vollendeten Freude zu verhelfen. Denn im Evangelium hat ja Johannes in der That das verkündigt, was „von Anfang war" (Joh. 1, 1 fg.) und was die Jünger aus Jesu Mund gehört (seine Reden), und was sie mit Augen gesehen (seine Wunder) und was sie geschaut (seine Person in ihrer göttlichen δόξα) und was ihre Hände betastet hatten (seine Auferstehung, Ev. Joh. 20, 27). Soviel ist gewiß: sobald man das ἀπαγγέλλομεν V. 3 auf die Uebersendung des Evangeliums bezieht, gewinnt alles in diesen Versen, was sonst unklar und als „ein gewisses Ineinanderspielen der Vorstellungen von der Person und von der Geschichte und Lehre Christi" (Düsterdieck) erscheint, plötzlich Leben und Klarheit und Bestimmtheit. Sein Evangelium hat Johannes geschrieben, und übersendet es den Ephesern mit einem Begleit-

schreiben, und kündet es ihnen darin an mit den Worten: „Was von Anfang war, was wir u. s. w. verkünden wir euch", und fährt dann fort: „Und dieses (Begleitschreiben) schreiben wir euch, um eure Freude vollkommen zu machen." Eine nähere Bezeichnung des Evangeliums war nicht nöthig, da es ja eben dem Briefe beilag, und da das auf den Brief sich nothwendig Beziehende: καὶ ταῦτα γράφομεν schon von selbst darauf führte, die Worte ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κλ. ἀπαγγέλλομεν auf das Evangelium zu beziehen.

Hiernach dürfte also von dem, was Huther S. 13 in der Anm. sagt, gerade das Gegentheil sich als erwiesen herausstellen. Wenn er behauptet: „ein Unterschied zwischen dem ἀπαγγέλλομεν V. 3 und dem γράφομεν V. 4 ist durch nichts angedeutet", so darf man nur bei demselben Huther S. 44 nachlesen, um sich zu überzeugen, daß auch er wenigstens keine schlechthinige Einerleiheit des ἀπαγγέλλομεν mit dem γράφομεν zu behaupten wagt, sondern wenigstens einigen Unterschied angedeutet findet, indem er sagt: „ταῦτα geht weder bloß auf das Vorhergehende, noch bloß auf das zunächst folgende, sondern auf den ganzen Brief"; und weiter darf man nur die Art, wie das καὶ ταῦτα γράφομεν dem ὃ ἀπ' ἀρχῆς κλ. ἀπαγγέλλομεν gegenübergestellt wird, beachten, um den nothwendig vorhandenen Unterschied klar vor Augen zu sehen. Wer würde doch wohl einen Brief mit den Worten beginnen: „Was ich erlebt habe, verkündige ich. Und diesen Brief schreibe ich, damit zc." — wenn er nichts weiter schreibt, als diesen Brief, und wenn er überdies in diesem Briefe von seinen Erlebnissen nichts verkündigt? Denn wenn Huther weiter fortfährt: „ὃ bezeichne nicht das Leben, sondern die Person Christi, und es sei hier nicht von einer Erzählung, sondern von einem Zeugniß und einer Verkündigung die Rede", so ist eben wieder das Gegentheil wahr. Ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν κλ. kann schlechterdings nicht die Person ihrem abstracten Begriffe nach, sondern nur die Person in ihrem concreten Leben bezeichnen, wie oben schon gezeigt worden. Die nähere Bestimmung V. 2 zeigt uns lediglich, auf welche Sphäre sich das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν κλ. des ersten Verses beziehe, nämlich nicht auf irgend welche beliebige und anderweitige Erlebnisse des Johannes

sondern auf solche Erlebnisse, welche er περὶ τοῦ λόγου, in Bezug auf Christum, gemacht habe; der Begriff des Erlebnisses bleibt aber stehen; nicht den, welchen er gesehen, gehört, betastet, sondern das, was er von ihm gehört und gesehen und erschaut, will er „verkündigen", und eben durch diese Beschaffenheit des Objectes ist das Verkündigen von selber als ein Erzählen bestimmt. Daß aber von einem „Zeugniß", nicht von einer Erzählung die Rede sei, ist insofern gar nicht wahr, als das μαρτυροῦμεν gar nicht im Hauptsatze, sondern nur in der parenthetischen Erläuterung gebraucht wird; und wennschon der Gedanke derselben dem des Hauptsatzes parallel geht, so sollte man doch nicht erwarten, daß ein sonst so gründlicher Exeget, wie Huther, es angesichts der Stellen Ev. Joh. 19, 35; 21, 24 in Abrede stellen würde, daß μαρτυρεῖν im johanneischen Sprachgebrauch eine Erzählung bezeichnen könne! Schließt sich doch das μαρτυρεῖν 1 Joh. 1, 2 gerade so an das ἑωρακέναι, wie Ev. Joh. 19, 35! „Der es gesehen hat, bezeugt es." „Wir haben gesehen und bezeugen."

An die Stelle 1 Joh. 1, 1—4 reiht sich nun eine zweite, in welcher wir eine ebenso unverkennbare Hinweisung auf das Evangelium zu finden, nicht umhin können. Wenn ich früher (mit Hug) das öfter wiederkehrende γράφω und ἔγραψα in dem Briefe so ohne weiteres als auf das Evangelium bezüglich ansah*), so muß ich jetzt Bleek allerdings soviel zugeben, daß dies in solcher Allgemeinheit nicht richtig sei. Wenn aber nun Huther in eben solcher Allgemeinheit das umgekehrte hinstellt: „Warum das sich so oft wiederholende ἔγραψα, γράφω, nicht auf den Brief selbst, sondern auf eine andere Schrift gehen soll, ist nicht zu begreifen", so ist dies ebenso wenig richtig. Kap. 2, 12 fg. begründet der Apostel ein dreimaliges γράφω mit wesentlich den nämlichen drei Causalsätzen, mit welchen er ein

*) Daß sich ταῦτα γράφω Kap. 2, 1 auf den Brief und zwar zunächst auf Kap. 1, 5—10 beziehe, habe ich übrigens nie verkannt, sondern ausdrücklich behauptet (Kritik der evangel. Geschichte 1. Aufl. S. 1010, 2. Aufl. S. 837). — Auch Kap. 2, 12 fg. habe ich das γράφω und ἔγραψα nicht auf das Evangelium allein, sondern „auf Brief und Evangelium zusammen" bezogen. Dies war nur zu unbestimmt ausgedrückt, wie sich sofort zeigen wird.

unmittelbar darauf folgendes dreimaliges ἔγραψα begründet. „Ich schreibe euch, Kinder, weil euch die Sünden um seines Namens willen erlassen sind. Ich schreibe euch, Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, kennet. Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Argen besiegt habet. Ich habe euch geschrieben, Kinder, weil ihr den Vater kennet. Ich habe euch geschrieben, Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, kennet. Ich habe euch geschrieben, Jünglinge, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Argen besiegt habt." Je weniger in den Begründungssätzen ein irgendwie wesentlicher Unterschied liegt, um so gewisser muß, wenn der Apostel nicht einer unerträglichen Tautologie und zweck- und inhaltlosen Wiederholung sich schuldig gemacht haben soll (was kein christlicher, kein besonnener Exeget wird annehmen wollen) in dem Wechsel des γράφω und ἔγραψα ein materieller Unterschied liegen. Sind nun Düsterdieck und Huther im Stande gewesen, einen solchen aufzuzeigen? Düsterdieck verwirft mit Recht die gekünstelte Annahme Lücke's, wonach das dreimalige γράφω auf die drei nachfolgenden einzelnen Ermahnungen V. 15—17, V. 18—27 und Kap. 2, 28 — Kap. 3, 22, das dreimalige ἔγραψα aber auf die drei vorangegangenen Grundlehren, 1, 5—7; 1, 8— 2, 7; 2, 3—11 sich beziehen soll. Ebenso verwirft er (und zwar mit Recht, wie im Commentar gezeigt werden wird), die verwandten Ansichten von Bengel, welcher γράφω auf alles im Briefe folgende, ἔγραψα auf alles vorangehende — und von de Wette (dem Huther folgt), welche γράφω auf das vorangehende und nachfolgende, ἔγραψα auf das vorangehende allein bezogen wissen wollen. Düsterdieck selbst aber erklärte nach Beza's Vorgang den Wechsel zwischen γράφω und ἔγραψα aus der „Vorstellung des Schreibens", (richtiger: des Schreibenden). Das Object sei beidemale das nämliche, der ganze Brief; wenn aber Johannes γράφω schreibe, so denke er sich in den gegenwärtigen Augenblick, wo er, den Griffel in der Hand, dasitze; wenn er hingegen ἔγραψα schreibe, versetze er sich in den Augenblick, wo seine Leser den empfangenen Brief bereits als einen vollendeten, geschriebenen in Händen haben. — Würde es sich nun darum handeln, es erklärbar zu machen, wie ein und derselbe Briefsteller etwa an einer Stelle (z. B. 1 Joh. 2, 1) γράφω,

an einer anderen, davon verschiedenen Stelle (z. B. 1 Joh. 5, 13) ἔγραψα schreiben könne, so ließe sich als Grund allenfalls *) hören, daß er das eine Mal sich in den Augenblick seines Schreibens, das andere Mal in den Augenblick, wo die Leser seinen Brief in Händen haben werden, hineinversetze. Daß aber Johannes das Spiel getrieben haben sollte, an ein und derselben Stelle den gleichen Gedanken: „ich schreibe euch diesen Brief, weil ꝛc." rein formell so zu variiren, daß er sagte: „Ich bin eben beschäftigt, Väter, euch diesen Brief zu schreiben, weil ihr den, der von Anfang ist, kennt. Ich habe (wenn ihr diese Zeilen leset), diesen Brief geschrieben, weil ihr den, der von Anfang ist, kennt ꝛc." — das wird man uns doch nicht im Ernste glauben machen wollen! De Wette, Brückner und Huther kommen im Grunde nicht über dieselbe Schwierigkeit hinaus; denn nach ihnen soll Johannes sagen wollen: „Ich schreibe euch diesen Brief (den ganzen), weil ihr den, der von Anfang ist, kennt. Ich habe euch (auch schon den bisherigen Theil des Briefes) geschrieben, weil ihr den, der von Anfang ist, kennt." Abgesehen davon, daß der Begriff der Hervorhebung „auch schon des bisherigen Theiles" im Gegensatz zu dem noch folgenden Theile durch nichts angedeutet ist — so sieht man auch gar nicht ein, welches Motiv doch den Apostel bewogen haben könnte, den Lesern zu sagen, daß er nicht etwa bloß das, was noch folgen soll, sondern wirklich und in der That auch schon das bisherige ihnen geschrieben habe, weil sie den Vater und den Sohn kennen und den Argen überwunden haben. Wenn einmal vom ganzen Briefe dieser Zweck angegeben war: verstand es sich denn dann nicht ganz von selbst daß auch der erste Theil des Briefes zu diesem Zwecke verabfaßt sei?

Weit eher, als diese Auslegungen, welche den Johannes geradezu Nichtiges sagen lassen, ließe sich noch die des sel. Neander hören, welcher in dem ἔγραψα eine Bestätigung und Bekräftigung des schon gesagten finden will („ich schreibe

*) Daß Joh. Kap. 5, 13 den Aorist setzt, erklärt sich übrigens weit besser und einfacher daraus, daß er nun am Schlusse seines Schreibens angekommen zu sein sich bewußt ist.

euch, weil.... Wie ich gesagt habe: ich habe euch geschrieben, weil....") — wenn diese Auslegung nur sprachlich einigen Halt hätte! Aber gerade bei einer Bestätigung muß das gesagte genau auf die gleiche Weise und ohne Wechsel der Form wiederholt werden. Johannes hätte schreiben müssen: Ὡς εἶπον ὑμῖν· γράφω, ὅτι κλ. oder: ὡς εἶπον ὑμῖν, πάλιν λέγω· γράφω, ὅτι κλ. (vgl. Gal. 1, 9). Und warum endlich sollten gerade diese drei Gedanken einer solchen Bekräftigung bedurft haben?

Auch hier schwindet alle Schwierigkeit, sobald man sich (mit Whiston, Storr, S. G. Lange, Baumgarten-Crusius, Schott) das γράφω auf den Brief, das ἔγραψα auf das (bereits vor Augen daliegende Evangelium bezogen denkt. Anstatt eines inhaltleeren Spieles mit Worten erhält man ein ebenso inhaltvolles als feierliches Zeugniß des Apostels, daß er seinen Lesern ebenso wenig sein Evangelium geschrieben haben als diesen Brief schreiben würde, wenn er nicht wüßte und voraussetzen dürfte, daß sie (V. 8) von der Finsterniß zum Lichte durchgedrungen und fest im Lichte begründet seien, daß sie nämlich den Vater wie den Sohn erkannt hätten und siegeskräftig über den Versuchungen ständen, die der Arge jetzt (im Auftreten des Gnosticismus) bereite. Weder die Perle der μαρτυρία von Christi Leben im Evangelium, noch die der väterlichen Mahnung und Lehre im Briefe ist für die Kinder der Welt bestimmt. An beides haben die Leser nur ein Recht, sofern sie in der That den Vater in Christo kennen (im johanneischen Sinn!) und den Argen innerlich bereits überwunden haben. —

Auch diese Stelle weist uns also an, den Brief für ein Begleitschreiben zum Evangelium zu halten.

§. 5. Zeit und Ort der Abfassung und Leserkreis.

Die Frage nach Zeit und Ort der Abfassung des Briefes fällt also mit der nach Abfassungsort und Zeit des Evangeliums zusammen, und kann ebendeshalb unter Verweisung auf die anderwärts über das Evangelium Johannes geführten Untersuchungen*) hier kürzer behandelt werden. Daß das Evangelium

*) Mit Olshausen Bd. II, S. 21 fg.; vgl. meine Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. §. 140—141.

Johannis später als die drei andern Evangelien geschrieben ist, ist vorneherein klar und anerkannt; daß es nach der Zerstörung Jerusalems, und sogar lange nach derselben, geschrieben ist, geht am klarsten und unzweideutigsten aus der ganzen Situation und Art der kirchlichen Zustände hervor, wie sie (s. oben §. 4) im Evangelium wie in unserm Briefe erscheint. Der ganze Kampf gegen ein gesetzliches Judenchristenthum, von welchem die paulinische Periode bewegt wird, ist vorüber und so gänzlich verklungen, daß auf die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens und der Werke zur Rechtfertigung gar keine Rücksicht mehr genommen wird*). Auch die ganze Frage nach dem Verhältniß der christlichen Kirche zum Volk Israel ist abgeschlossen; Israel hat Christum verworfen, daher „οἱ Ἰουδαῖοι“ schlechthin als Feinde der christlichen Gemeinde gegenüber erscheinen und von einer Hoffnung oder Pflicht, Israel als Volk für das Evangelium zu gewinnen, nirgends eine Spur sich zeigt. Dagegen ist die christliche Kirche bereits aufs tiefste bewegt durch das gefahrdrohende Auftreten jenes Gnosticismus, von welchem zur Zeit des Apostels Paulus sich erst vereinzelte leise Anbahnungen und Vorläufer zeigten, dessen Fortsetzung und weitere Ausbreitung und Ausbildung sich dagegen im zweiten Jahrhundert zeigt. (Vgl. oben §. 4). Dies alles nöthigt uns, die Verabfassung des Evangeliums und ersten Briefes in die letzten Jahrzehnde des ersten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung zu setzen.

Man hat in dem Briefe und dem Evangelium einzelne Stellen zu finden geglaubt, welche auf ein höheres Alter hinweisen sollen. Düsterdieck will nach dem Vorgang von Grotius**), Hammond u. a. in 1 Joh. 2, 18 eine Hinweisung auf

---

*) Die Behauptung der junghegelschen Kritik, „die alte Streitfrage über die Rechtfertigung“ werde in den johanneischen Schriften dadurch „vermittelt“, daß „die Liebe dem Glauben als gleichberechtigt“ beigeordnet werde, ist schon von Düsterdieck S. CII fg. genügend widerlegt. Für unberechtigt oder minderberechtigt hat wahrlich auch Paulus die Liebe nirgends erklärt (1 Cor. 13, 1—3 und 13!); für rechtfertigend neben dem Glauben erklärt sie Johannes nirgends.

**) Grot. opp. tom. pag. 1131. — Tom. IV, pag. 463 hat übrigens Grotius diesen Ausspruch insofern modificirt, als er zugibt: Nomen horae

die nahe bevorstehende Zerstörung Jerusalems finden, mit nicht mehr Recht, als Benson in 1 Joh. 2, 13 fg. eine Andeutung finden wollte, daß noch Christen lebten, die den Herrn im Fleische gesehen hätten; vgl. gegen beide den Commentar z. d. St. Nach Huther soll der Umstand, daß die Zerstörung Jerusalems nicht erwähnt werde, ein Beweis für frühere Abfassung sein, „da doch der Eindruck, den sie auf die Christen hervorbringen mußte, bei der Abfassung des Briefes nicht schon verschwunden sein konnte.“ Allein es war weder die Aufgabe des Apostels, aller Eindrücke, die die Christen empfangen hatten, Erwähnung zu thun, noch mangelt es zwischen den Jahren 70 und 98 an Zeit, daß der Eindruck der Zerstörung Jerusalems verklingen konnte. Nun will freilich Huther (S. 28 fg.) in der Stelle Ev. Joh. 5, 2 sogar einen positiven Beweis finden, daß Jerusalem zur Zeit der Verabfassung des Evangeliums, (welches nach unserer Ueberzeugung vom Briefe begleitet wurde), noch nicht zerstört gewesen sei. Es soll aus Ev. Joh. 5, 2 nämlich hervorgehen, daß „nicht nur der Teich Bethesda, sondern auch die fünf Hallen an demselben und das Schafthor des Tempels noch vorhanden waren.“ Wir halten diesem Argumente nicht (mit Meyer Commentar zu Ev. Joh. §. 5) die Stellen Kap. 11, 18; 18, 1; 19, 41 entgegen, an welchen verschiedene Localitäten in und bei Jerusalem (Bethanien, Gethsemane, das Grab Josephs von Arimathia) mit ἦν eingeführt werden; wir erkennen an, daß an letzteren Stellen das Imperfect nicht zu der Annahme nöthigt, „daß dem Apostel Jerusalem als zertrümmert im Hintergrunde seiner Vorstellung lag“, sondern sich daraus erklärt, daß Johannes, vergangene Begebenheiten im Aorist berichtend, auch die erläuternden Notizen über die Localitäten derselben im Imperfectum beifügt. Ebenso fordern wir aber umgekehrt Anerkennung dafür, daß, wenn Johannes in solchen erläuternden Notizen sich einmal des ihm so sehr geläufigen Präsens Historicum bedient, daraus ebenso wenig gefolgert werden dürfe, die betreffende Localität liege als

extremae modo totum humanum genus respicit, modo populum Judaicum. — Beachtenswerth ist die Bemerkung Huthers, daß auch Ignatius (Eph. XI) lange nach der Zerstörung Jerusalems schreibt: ἔσχατοι καιροὶ λοιπόν· αἰσχυνθῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται.

noch unzertrümmert im Hintergrunde seiner Vorstellung. Johannes erzählt völlig objectiv, ganz nur an die zu berichtende Begebenheit denkend und gar nicht auf den gegenwärtigen Augenblick seines Schreibens reflectirend. Wer dies in Betreff von Kap. 5, 2 leugnen wollte, müßte es consequent auch in Betreff von Kap. 11, 18; 18, 1; 19, 41 leugnen. Denn nur mit Rücksicht auf eben jene Objectivität der johanneischen Geschichtschreibung vermögen wir die Concession zu machen, daß auch an diesen drei Stellen das Imperfectum zu keinem Schluß auf das Zerstörtsein Jerusalems berechtige. Bei jedem anderen, mehr reflectirenden Autor würde dieser Schluß berechtigt sein. Wenn Goethe (Wahrheit und Dichtung I, Buch 5) schreibt: „Der Salhof ist nach dem Main zu ein regelmäßiges und ansehnliches Gebäude ꝛc.“, so wird man mit Recht daraus schließen, daß zur Zeit, als Goethe schrieb, dieser Salhof noch stand (wie er denn auch jetzt noch steht); wenn er aber (Buch 3) schreibt: „das Local war weder günstig noch bequem, indem man das Theater in einen Concertsaal hineingezwängt hatte“ oder (Buch 1): „Eine thurmartige Treppe führte zu unzusammenhängenden Zimmern ꝛc.“, so sieht ein jeder sogleich, daß er hier Localitäten schildert, die, als er schrieb, nicht mehr in dieser Weise bestanden. Goethe würde nimmermehr von dem, seither umgebauten, Wohnhause seiner Aeltern geschrieben haben: „Eine thurmartige Treppe führt zu unzusammenhängenden Zimmern“, aber ebenso wenig vom noch stehenden Salhof: „Der Salhof war nach dem Main zu ein regelmäßiges Gebäude!“ Will man bei Johannes eine analoge Goethische Schreibart in Betreff von Kap. 5, 2 voraussetzen, so gilt dann auch in Betreff der Stellen 11, 18 ꝛc. der Schluß: „Johannes würde nimmermehr ἦν geschrieben haben, wenn Jerusalem noch unzerstört gewesen wäre.“ Es leuchtet aber — eben wegen des resultirenden Widerspruches — ein, daß der eine Schluß so verkehrt wäre, wie der andere, und daß Johannes an beiderlei Stellen ohne alle Reflexion auf das, was zur Zeit seines Schreibens noch bestand oder sich verändert hatte, bald das schildernde Präsens bald das schildernde Imperfectum gebraucht hat. Der Gewißheit, daß Brief und Evangelium lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sind, thut also die Stelle Joh. 5, 2 keinerlei Abbruch.

Und darauf führt denn auch die patristische Tradition. [A]uf die späte und überdies sprachlich mehrdeutige Stelle Epiph. [h]aer. 51, 12*) legen wir keinen besondern Werth. Am wichtigsten [i]st die Nachricht des Irenäus (haer. 3, 1 bei Eus. 5, 8): ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Ihm folgen Chrysostomus und Theodor von Mopshuestia. Nicht im Widerspruche damit steht die bei den Kirchenvätern weitverbreitete Nachricht, daß Johannes im Exil auf Patmos sein Evangelium geschrieben habe. Dorotheus von Tyrus und der Verfasser der den Werken des Athanasius beigedruckten Synopse bemerken**) nämlich: als Verbannter auf Patmos habe Johannes das Evangelium geschrieben und durch seinen ἀγαπητὸς καὶ ξενοδόχος, den Diakon Gajus, in Ephesus dasselbe herausgegeben. Diese Nachricht hat genügende äußere Begründung, da auch Theophylakt und Pseudohippolyt sowie eine Menge von codd. in Nachschriften Patmos als Ort der Verabfassung nennen***), — und auch große innere Wahrscheinlichkeit; denn nur wenn Johannes von seinen Gemeinden getrennt war, erklärt sich das Bedürfniß eines schriftlichen Ersatzes für die nun mangelnde mündliche μαρτυρία; schrieb aber Johannes in Patmos sein Evangelium und schickte es durch seinen vertrautesten Gastfreund an die Gemeinde zu Ephesus, so wird beides begreiflich, erstlich, daß er nicht nöthig hatte, in dem Begleitschreiben seinen Namen zu nennen (vgl. oben §. 1), und zweitens, wie Irenäus kurzweg sagen konnte, das Evangelium falle in den ephesinischen Aufenthalt des Apostels (im Gegensatze zu seinem frühern palästinensischen Aufenthalt). Jene Nachricht von Gajus trägt übrigens durchaus das Gepräge der geschichtlichen Ueberlieferung und gar nicht das einer auf Vermuthung beruhenden bloßen Conjectur oder einer Erdichtung.

---

*) Vgl. über dieselbe Meyer Commentar zum Ev. Joh. Einleitung §. 5, S. 32 Anmerk.

**) Siehe die betreffenden Stellen in meiner Kritik der evang. Geschichte 2. Auflage S. 871.

***) Vgl. ebendaselbst.

Das Exil auf Patmos fällt in die letzten Jahre Domiti
etwa 94—97*). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Evange
sammt unserem Briefe sogleich im Anfang dieses Exils (wo
das Bedürfniß nach einem schriftlichen Ersatz der mangel
unmittelbaren Lehre und Hirtenthätigkeit für den Apostel wie
die Gemeinde am lebhaftesten herausstellen mußte) — jeden
vor der Apokalypse geschrieben**). Daß letztere auf das E
gelium Johannis zurückweist, ist Bd. VII dieses Commen
S. 110, gezeigt worden. Auch das 21. Kap. des Evangeli
Johannis scheint für diese Annahme zu sprechen. Denn e
innerlich wahrscheinlich, daß durch den Apostel oder auf
Veranstaltung (durch Gajus) dies Kapitel damals dem E
gelium nachträglich beigefügt wurde, als die Weissagung 21
(„so ich will, daß er bleibe bis ich komme"), welche ursprün
nur den Johannes persönlich anzugehen schien, auch
Wichtigkeit für die Kirche Christi erlangt hatte; d. h. dam
als der Herr in seiner Offenbarung „zu Johannes gekom
war" und sein „Kommen" (Apok. 1, 7; 22, 20) ihn
im Gesichte schauen lassen. Denn nun lag in dem V
Ev. Joh. 21, 22 eine vorausgehende Ankündigung und f
auch eine Beglaubigung der in der Apokalypse enthalt
Offenbarungen.

Die Leser des Briefes haben wir hiernach in
Gemeinde zu Ephesus, ohne Zweifel mit Einschluß
benachbarten Gemeinden des proconsularische Asiens,
suchen.

Daß dem gegenüber eine vereinzelte Notiz bei Augu
nus (quaest. evang. II, 39) unser Brief sei an die Parther

*) Vgl. ebendaselbst S. 850—854. Nach Hieronymus (vir. ill. 9
Johannes im 14. Jahr Domitians (95) als Verbannter auf Patmo
Apokalypse geschrieben haben, und unter Nerva (96—98) Erlaubniß
Rückkehr nach Ephesus erhalten haben.

**) Daß die besser griechische Sprache des Evangeliums und B
(auf die sich Olshausen Bd. II, S. 23 für die Priorität der Apoka
berufen hat) keine Instanz gegen unsere Annahme bildet, geht aus
Bd. VII, S. 4 Gesagten hervor.

***) D. h. an die nicht unter römischer Hoheit, sondern im parth
Reiche, östlich vom Eufrat, lebenden Christen.

schrieben*), bedeutungslos ist, wird jetzt**) allgemein an-
kannt. Augustin selbst erwähnt, so oft er auch von unserm
Briefe redet, nie und nirgends sonst einer Bestimmung desselben
für die Parther; so daß im Grunde nur dies die Frage ist,
wie die Entstehung jener Worte sich erklären lasse. Schwerlich
rühren sie von Augustin selbst her. Clemens Alexandrinus (Fragm.
adumbr. Opp. Oxforder Ausgabe II, 1011) erwähnt, daß der
zweite Brief Johannis ad virgines (also griechisch: πρὸς παρ-
θένους) geschrieben sei; er verstand die ἐκλεκτῇ κυρίᾳ 2 Joh. 1
allegorisch, und bezeichnete daher auch τὰ τέκνα αὐτῆς allego-
risch, im Sinne von Apok. 14, 4, als παρθένους. Diese An-
schauung war weiter verbreitet, denn in einigen Handschriften
trägt 2 Joh. geradezu die Aufschrift πρὸς παρθένους. Man
scheint den Sinn dieses πρὸς παρθένους bald nicht mehr ver-
standen, und diese Ueberschrift daher bald (wie z. B. Cassiodor.
de instit. div. script. cap. 14) auf alle drei johanneischen Briefe
übertragen, aber aus Mißverständniß ebenso bald in die
Inschrift: ad Parthos verwandelt zu haben. (Andere min-
der wahrscheinliche Erklärungsversuche siehe bei Düsterdieck
S. CVII fg.)

Nicht in Parthien, und auch nicht in Palästina, wie
Benson, noch in Corinth, wie Lightfoot wollte, sondern in
Ephesus und der Umgegend sind also die Leser unseres Briefes
zu suchen; das gilt als feststehendes und gesichertes Ergebniß
kritischer Forschung.

---

*) Secundum sententiam hanc etiam illud est, quod dictum est a
Johanne in epistola ad Parthos.

**) Possidius in seinem indiculum operum Augustini betitelte sofort
die Tractate Augustins über 1 Joh. als: de ep. Joannis ad Parthos sermones
decem. Vigilius Tapsensis, Cassiodor und Beda schrieben das „ad
Parthos" nach. Grotius hielt die Notiz ebenfalls für glaubwürdig
(Opp. III, pag. 1126), und conjecturirte, Johannes habe darum seinen
Namen weggelassen, um den Christen, die in einem den Römern feind-
lichen Staate lebten, keine Ungelegenheiten zu bereiten (!) Der Heidelberger
Paulus conjecturirte, nicht der Apostel, sondern der Presbyter Johannes
habe den Brief an parthische Christen zur Bekämpfung einer „magisch-
parthischen Gnosis" geschrieben, von deren Existenz er durch Kameeltreiber
Nachricht erhalten habe. (!)

§. 6. Dictionsweise und Geist des Briefes.

Nachdem die stilistischen Eigenthümlichkeiten des Briefes schon oben §. 3 großentheils erwähnt worden sind, haben wir nur über den Geist der johanneischen Schreibweise, soweit sie specifisch in diesem Briefe als solchen sich zeigt, einiges wenige hinzuzufügen. Johannes war keine dialektische, sondern eine contemplative Natur; daher er denn nicht die einzelnen Gedanken logisch miteinander vermittelt und auseinander ableitet, sondern einen Hauptgedanken zur innern Beschauung hinstellt, und die für das christliche Erfahrungsbewußtsein sich daraus ergebenden Folgerungen ohne logische Brücke an denselben anreiht. „Selbst die Begründung eines Gedankens geschieht auf die einfachste Weise durch die Beziehung auf eine dem christlichen Bewußtsein durch sich selbst verbürgte Wahrheit.“ (Huther.) Scheinbar findet eine öftere Wiederholung des nämlichen Gedankens statt; bei genauerer Untersuchung zeigt sich, daß er vielmehr bei jeder neuen Wendung ein neues in dem Gegenstande liegendes Moment ans Licht kehrt; er läßt die einzelnen lebenerfüllten Sätze oder Wahrheiten wie Edelsteine im Lichte spielen, damit das Auge in das Innere derselben eindringe. Seine Sprache selbst ist dabei die einfachste, aber ebenso tief als einfach; „alle jene so einfach lautenden Worte: Leben, Licht, Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit, Bleiben in Gott u. s. w. — wer vermöchte das, was sie meinen, vollkommen zu ergründen und darzulegen? Dem, der nur mit dem zergliedernden Verstande und bloßer Sprachgelehrsamkeit an sie herantritt, bleiben sie unverständliche Hieroglyphen; ihr inneres Wesen enthüllt sich uns in dem Maaße, als wir das, was sie sagen, in unserem eigenen Gemüth erleben.“ (Huther.) Und so spiegelt sich denn auch in dem Briefe selbst ein durch und durch vom Geiste des Herrn durchläutertes Gemüth. „Mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend, mag er warnend zu seinen Lesern reden, immer behält seine Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit; nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemüthsstimmung; überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, daß das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in

die Gemüther seiner Leser zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein männlicher fester Ton, entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlsschwärmerei. — Bemerkenswerth ist auch, daß er einerseits zu seinen Lesern wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andererseits aber nicht verkennt, daß sie nicht mehr Unmündige seien, denen er neues zu verkündigen habe, sondern daß sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitze aller der Wahrheit, die er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen muß, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen." (Huther.)

Der Brief ist „eine That heiliger Liebe" (Düsterdieck). Er „erscheint dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, andererseits aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergründlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich." (Düsterdieck.)

Und so ergeht an den Ausleger wie an seine Leser der Ruf: „Ziehe deine Schuhe von den Füßen; denn der Ort, da du stehest, ist heiliges Land."

§. 7. Literatur.

Unter den Commentaren aus der patristischen Periode sind die des Diodor von Tarsus und des Chrysostomus völlig verloren gegangen, die des Clemens Alexandrinus und Didymus nur noch in Fragmenten vorhanden; dagegen sind die Catenen des Oecumenius und Theophylakt, die expositio Augustins und die des Beda noch vorhanden, und von den spätern Auslegern fleißig benutzt worden.

Aus der Zeit der Reformation sind neben den adnotationes des Erasmus zum Neuen Testament insbesondere zu nennen: Luthers zwei Auslegungen (Walch IX, S. 909 fg. und S. 1080 fg.) und Zwingli's expositio (eine von Megander nachgeschriebene und edirte Vorlesung). Exegetisch bedeutender ist Bullingers in ep. Joannis brevis et catholica expositio, Zürich 1532; J. J. Grynäus expl. epist. cathol., Basel 1543, und die bekannten auch über 1 Joh. sich erstreckenden Commentare von Calvin und Beza.

In der Zwischenzeit zwischen der Reformation und dem Rationalismus ist für 1 Joh. viel geleistet worden. Dem berühmten

Arminianer H. Grotius (annot. in epist. Joann. primam Opp. III, 1126 sq. und commentatio ad loca n. t., quae de antichristo agunt, tom. IV, 463 sq.) tritt der strenge Lutheraner Calov (biblia n. t. illustrata) entgegen. Dann sind unter den Commentatoren, welche das ganze Neue Testament erläutert haben, noch für 1 Joh. nennenswerth Piscator, Hammond, Bengel, Whitby, Rosenmüller, Beausobre, an die sich Benson schließt; unter denen, welche besondere Commentare über die katholischen Briefe geschrieben haben: Aretius (1589), Alsted (1640), Hornejus (1652), Joh. Ben. Carpzov (1790). Einen besondern Commentar über die drei johanneischen Briefe hat Whiston (London, 1719) bearbeitet. Ebenso Weber (Halle, 1778) und Schirmer (Breslau, 1780). Und über 1 Joh. allein F. Socinus (Rakau, 1614), Episcopius (Amsterdam, 1665), Spener (erbauliche Erklärung), Hunnius und S. Schmidt.

Aus der rationalistischen Periode sind allenfalls nennenswerth Oertel (über die drei Briefe Joh.), Morus (ebenso), S. G. Lange und Paulus (ebenso), Semler (1 Joh.). Aus der Uebergangsperiode Augusti (katholische Briefe 1808) und vor allem Lücke (Evangelium und Briefe Joh. 1836), dann Jachmann (katholische Briefe 1838); und aus der neuesten Zeit: Neander (1 Joh. praktisch erläutert 1851), Wolf (praktischer Commentar zu 1 Joh.), Sander (Commentar zu den Briefen Joh. 1851), vor allem aber die gründliche aber zuweilen sich etwas in die Breite verlierende Arbeit von F. Düsterdieck (die drei johanneischen Briefe. Göttingen, 1852), auf welche seither der kürzer gefaßte Commentar von Huther (als Theil von Meyers Commentar zum Neuen Testament) gefolgt ist (1855).

Der Eingang.

Kap. 1, 1—4.

Was oben in der Einleitung §. 4 schon übersichtlich in seinen Hauptmomenten zur Darstellung gekommen, bedarf nun noch der genauern exegetischen Begründung.

Die den Eingang des Briefes bildende Periode V. 1—4 ist, was den Satzbau ihres ersten Theiles V. 1—3 betrifft, etwas dunkel und verwickelt, und läßt, rein grammatisch betrachtet, eine dreifache Constructionsweise zu. Daß ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς.... grammatisches Object ist, unterliegt keinem Zweifel; die Frage ist nur, welches Verbum das Hauptverbum sei, von welchem jenes Object abhängt.*) Erstlich nun könnte man (mit Paulus) χεῖρες für das Subject und ἐψηλάφησαν für das Hauptverbum halten („Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut haben, das haben auch unsere Hände betastet"); allein hierauf wird kein vernünftiger Exeget verfallen, sowohl weil dem Sinne nach ein solcher durch καὶ hervorzuhebender Gegensatz zwischen dem Betasten und dem Schauen nicht vorhanden ist, als auch, weil das folgende περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς von dem Verbum ἐψηλάφησαν, von dem es

*) Incorrect und verwirrend ist es, wenn Düsterdieck u. a. die Frage so stellen: wo der Nachsatz zu ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς beginne. Auf einen Relativsatz folgt kein „Nachsatz". Zu welcher Verwirrung der Exegese von V. 1—3 jene incorrecte Redeweise geführt hat, wird später sich zeigen.

nach jener Erklärung abhängen müßte, nicht abhängen kann, da man zwar „einen Gegenstand" aber nicht „in Betreff eines Gegenstands" betasten kann. — Zweitens könnte man (mit Erasmus und Carpzov) die Worte V. 2: καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν κλ. für die Hauptverba halten, wo dann περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς wiederum von ἐψηλάφησαν abhängig wäre, die Worte καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη aber eine Parenthese bilden würden. Diese Construction *) ist die allerunnatürlichste, da die Hauptverba nun zwei Objecte erhalten würden, das vorangehende: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κλ. und das nachfolgende τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, sodaß man annehmen müßte, der Autor nehme — durch die so kurze Parenthese veranlaßt — das schon so ausführlich bezeichnete Object in neuer Form wieder auf. Wollte man dem entgehen, so müßte man vor καὶ ἀπαγγέλλομεν V. 2 ein Kolon setzen, und die beiden ersten Verba in V. 2 auf V. 1 hinauf, das dritte aber auf τὴν ζωὴν hinab beziehen, was noch unnatürlicher wäre. So bleibt nur die dritte Constructionsweise übrig, welcher die ungeheure Mehrzahl der Ausleger (z. B. Zwingli, Oecolampadius, Calvin, Beza, de Wette, Olshausen, Düsterdieck, Huther) beipflichtet, wonach nämlich ἀπαγγέλλομεν V. 3 das Hauptverbum ist, von welchem das Object ὃ ἦν κλ. abhängt. Eine Differenz, die sich hierbei noch zwischen Winer und de Wette ergibt, zerfließt bei Lichte besehen in nichts. Winer will nämlich (Gramm. des neutestamentl. Sprachidioms §. 64) den „Nachsatz" bei περὶ τοῦ λόγου κλ. beginnen, indem er annimmt, der Apostel habe ursprünglich im Sinne gehabt fortzufahren: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, (wo dann die Worte περὶ τ. λ. τ. ζ. eine kurze Zusammenfassung des vorangegangenen ὃ ἦν κλ. wären) er habe aber nun die Parenthese V. 2 dazwischengeschoben, und hierdurch sei er veranlaßt worden, V. 3 den V. 1 begonnenen Satz von Anfang an, nur in gekürzter Form wieder aufzunehmen. Dagegen soll nach de Wette u. a. der „Nachsatz" erst V. 3 beginnen, wonach dann der ganze 2. Vers (ebenso wie bei Winers Erklärung) Parenthese ist, die Worte περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς aber noch zum Relativsatze gehören sollen. Was nun diesen letzten Punkt betrifft, so

*) Düsterdieck führt fälschlich auch Calvin unter ihren Vertretern an.

ist soviel klar, daß jenes περὶ von dem Verbum ἐψηλάφησαν, oder von den Verbis ἀκηκόαμεν, ἑωράκαμεν, ἐθεασάμεθα und ἐψηλάφησαν zusammen unmöglich abhängen kann (gegen Theophylakt, Oecumenius, Erasmus, Beza, Grotius, Bengel, Paulus u. a. vgl. Luther, Winer, Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck); man müßte also entweder (mit Huther) annehmen, daß die Worte περὶ κλ. eine Art Apposition zu dem Objectssatze ὃ ἦν.... ἐψηλάφησαν wären, „zur nähern Bestimmung des unbestimmten ὃ" — oder man muß (mit Socin und Düsterdieck) περὶ unmittelbar von dem V. 3 nachfolgenden Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν abhängen lassen („das, was von Anfang war, was wir u. s. w. — nämlich vom Worte des Lebens ... verkündigen wir euch") allein diese beiden Constructionsweisen sind so wenig voneinander, als von der Winer'schen unterschieden. Der Schein eines Unterschieds entsteht nur aus der verkehrten Frage, bei welchem Worte der „Nachsatz" beginne, während doch in Wahrheit gar kein Vor- und Nachsatz, folglich auch keine Grenzscheide zwischen beiden da ist, sondern ein ganz einfacher Satz bestehend aus dem Verbum ἀπαγγέλλομεν und dem Object, dem in ὃ latenten τοῦτο, welches eine Kette von Relativsätzchen (ὃ ἦν.... ἐψηλάφησαν) bei sich hat, und alsdann in dem appositionellen Zusatz περὶ τ. λ. τ. ζ. (Huther) noch einmal zusammengefaßt wird, sodaß (de Wette) diese Apposition ebenso wie das Object selber direct von ἀπαγγέλλομεν abhängt, folglich (Winer) Johannes bei V. 1 schon das ἀπαγγέλλομεν im Sinn gehabt hat. Nach der längeren Parenthese V. 2 recapitulirt Johannes das Hauptobject ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς.... ἐψηλάφησαν, nur eben in der abgekürzten Form: ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν.

Sind wir nun über den Bau des Satzes V. 1—3 im reinen, so können wir uns dem einzelnen zuwenden.

Wir beginnen mit dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν V. 3, in welchem das Subject des Satzes: „wir" enthalten ist. Daß der Apostel im Plural rede, um sich mit den übrigen Aposteln zusammenzufassen, sucht Beausobre dadurch zu begründen, weil der familiäre Stil des Briefes nicht erlaube, an einen rhetorischen pluralis majestaticus zu denken. (Aehnlich Grotius und Bengel). Allein Johannes schreibt V. 4 auch ταῦτα γράφομεν im Plural, wo doch niemand an die sämmtlichen Briefe sämmtlicher Apostel

denken wird! So wird er also doch wohl auch mit dem ἀπαγγέλλομεν nicht die allgemeine Verkündigung sämmtlicher Apostel als solche, sondern sein Verkündigen bezeichnen, und der Plural wird hier wie bei γράφομεν in der That nichts als eine feierlichere Form der Rede (wie sie zu der gehobenen und erregten Sprache des Eingangs sich wohl schickte) sein. Mit dem communicativen Plural, der uns V. 6, 7, 8 und unzähligemale begegnet, wo Johannes seine Leser in das „wir" mit einschließt, dürfen wir diesen unsern Plural nicht zusammenstellen. Er ist aber darum keineswegs eine leere rhetorische Form. Von sich und seinem Verkünden und Schreiben (nicht von dem aller Apostel, vgl. V. 5) redet Johannes; nur eben fühlt er sich hierbei nicht als ein zufälliges Einzelindividuum, nicht als ein vereinzeltes Ich den Lesern gegenüberstehen, sondern als eine von Christo und dem h. Geiste ausgerüstete Autorität, die im Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit mit allen Boten und Dienern Christi (Lücke) wohl ein Recht hatte, mit dem „Wir" der Autorität und Ueberlegenheit den Lesern gegenüberzutreten. (Vgl. den analogen Plural 4, 14). Doppelt begreiflich wird aber der Plural ἀπαγγέλλομεν daraus, daß die Plurale ἀκηκόαμεν κλ. vorausgegangen sind, in welchen Johannes sich mit allen andern Augenzeugen des Lebens Christi zusammengeschlossen hat (de Wette, Düsterdieck).

Der Prädicatsbegriff des ἀπαγγέλλειν ist an sich klar; seine nähere Bestimmtheit empfängt er durch das Object.

Das Object nun besteht, wie wir bereits wissen, in dem Relativsatz ὃ ἦν .... ἐψηλάφησαν. Als eigentlicher Objectsaccusativ zu dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν ist ein τοῦτο zu denken, welches in dem Relativum ὃ latent enthalten ist. Der Relativsatz aber ist ein mehrgliedriger; und zwar zerfällt er in zwei Theile, indem das ὃ zuerst als Subjectsnominativ bei ἦν, nachher als Objectsaccusativ bei den vier verbis transitivis ἀκηκόαμεν, ἑωράκαμεν, ἐθεασάμεθα, ἐψηλάφησαν auftritt. Im ersten Gliede wird von dem Objecte ausgesagt, was oder wie es an sich selbst sei, in dem zweiten Gliede, welch ein Verhältniß Johannes zu demselben einnehme.

Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sogleich hier zeigt sich recht augenscheinlich jene Eigenthümlichkeit der johanneischen Sprache, daß er in

höchst einfachen, scheinbar ganz durchsichtigen Worten einen fast unergründlichen Inhalt darbietet. Was würde doch hier die bloße grammatisch-lexikalische Interpretation ausrichten: „Das da von Anfang war, das verkündigen wir euch"; diese Worte an sich betrachtet können alles mögliche besagen, und sie besagen, sobald man sie isolirt, im Grunde noch gar nichts. Ein Philosoph, der eine von jeher gültige Wahrheit — ein Naturforscher, der ein von Anbeginn feststehendes Naturgesetz — ein Geschichtschreiber, der die Urgeschichte der Welt und Menschheit darstellen wollte — sie alle könnten, jeder in seinem Sinne, mit jenen Worten: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ἀπαγγέλλομεν beginnen. Ebendeshalb ist es aber unstatthaft, wenn so manche Exegeten sogleich bei diesen Worten die Frage aufwerfen, ob mit dem ὃ, das von Anfang gewesen, ein Lehrobject (Theophylakt, Oecumenius, Socin: die Lehre daß Gott im Fleisch geoffenbaret sei) oder eine sachliche Wesenheit (de Wette u. Huther: die ζωὴ) oder der persönliche Logos oder Christus (Calvin, Beza, Luther, Calov, Bengel, Lücke, Sander) gemeint sei. Die Worte an sich liefern noch gar keine Mittel zur Entscheidung dieser Frage. Unbestimmt und dunkel und räthselhaft beginnt Johannes: „Was da war von Anfang" —; erst die folgenden Glieder dienen dazu, heller und heller durchleuchten zu lassen, was seiner Seele vorschwebe. Wir werden uns also aus dem Folgenden Belehrung über dies erste Glied suchen müssen.

Das zweite Glied ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν gliedert sich selber wieder in vier Unterglieder. Was hier zunächst in die Augen fällt, ist der Fortschritt von dem allgemeineren zum immer bestimmteren und energischeren, jene Steigerung, welche Bullinger so schön darstellt in den Worten: Est enim in oratione mirum incrementum. Non satis erat, quod dixerat: audivimus; adjecit: quod vidimus; nec hoc contentus, subdit: oculis nostris; imo aliud gravius jungit: quod perspeximus; his denique omnibus superimponit: et manus nostrae contrectaverunt. Johannes steigt von dem entfernteren zu dem immer näheren, engeren, innigeren Verhältniß empor; das, was er zu verkündigen hat, ist ein von ihm (und seinen Mitjüngern) gehörtes, aber mehr noch, ein mit Augen

gesehenes, ja ein geschautes, sogar ein mit Händen gegriffenes. Jedenfalls also will er das, was er verkündigt, als ein ganz zweifellos und unmittelbar gewisses, wahres, erfahrenes allem nur ersonnenen, erspeculirten, erträumten entgegenstellen.

Aber mit dieser allgemeinen Betrachtung der vorhandenen Klimax und ihres Zweckes ist die exegetische Durchdringung dieser Textworte noch nicht vollendet. Bleiben wir fürerst noch bei dem Formellen stehen, so fällt uns in dem viergliedrigen Ba eine paarweise Zusammenordnung von je zwei Gliedern auf. Ἀκηκόαμεν steht ohne näheren Zusatz; das nächste Glied: ἑωράκαμεν ist an sich schon steigernd (weil ein Hören auch mittelbar, das Sehen aber stets nur unmittelbar stattfinden kann) aber eben diese dem Sehen eignende Unmittelbarkeit wird auch noch ausdrücklich hervorgehoben durch den Zusatz τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Das dritte Glied ἐθεασάμεθα, ohne Zusatz, ist wieder dem ersten, das vierte, welches vom Schauen zu dem noch unmittelbareren Betasten fortschreitet, und hier wiederum die χεῖρες nicht unerwähnt läßt, dem zweiten parallel. So bilden diese vier Glieder eine recht eigentliche Klimax, eine Scala von drei Stufen. Im ersten Gliederpaare hebt sich der Verfasser von der ersten Stufe des Hörens zu der zweiten höheren des Mit-Augen-sehens. Im zweiten Paare faßt er Posto auf dieser Stufe des Sehens, die jedoch mit einer feinen Verinnerlichung des Begriffes als die des Schauens bezeichnet wird, und hebt sich von da zur dritten Stufe des Mit-Händen-betastens.

Welchen materiellen Gewinn für das Verständniß des Sinnes, welchen Johannes mit diesen Worten verband, liefert uns nun diese Betrachtung? — Ein bedeutendes Maß von Klarheit wird bereits gewonnen. Wir erfahren, daß das „von Anfang seiende“, welches er verkündigt, ein von ihm nicht allein gehörtes, sondern mit eignen Augen geschautes, ja mit Händen betastetes sei. Wäre es nur ein von ihm gehörtes, so dürfte man (mit Theophylakt, Oecumenius und Socin) an eine Lehre, einen Lehrsatz, eine Wahrheit denken. Wäre es nur ein mit Augen geschautes, so möchte allenfalls die Annahme von de Wette hingehen, daß die Kraft des durch Christum in die Menschheit gepflanzten neuen Lebens gemeint sei, die Johannes nicht nur in

sich selbst erfahren, deren Früchte er auch mit Augen geschaut habe. Wenn er das von ihm verkündigte nun aber auch als ein solches bezeichnet, welches er mit seinen Händen betastet habe, und wenn es gewiß ist, daß hier jede allegorische Erklärung von einem geistlichen Betasten (so Oecumenius u. a.) geradezu abgeschmackt, weil die Klimax zerstörend ist: so bleibt nichts anderes übrig, als mit Lücke, Düsterdieck, Sander, Huther u. a. anzuerkennen, daß nur der im Fleische erschienene Christus selbst der Gegenstand sein könne, den Johannes im Sinne hatte. Denn nicht seine Lehre, und nicht das von ihm gepflanzte Leben vermag mit Händen betastet zu werden, wohl aber haben die Jünger ihn, den Fleischgewordenen mit Händen betastet. „Jeder Händedruck war ein Betasten dessen, der wirklich Fleisch geworden war" (Düsterdieck). Betastet haben die Jünger den Herrn gemäß seinem eignen Befehle Luk. 24, 39: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε. Und wem fiele nicht die Stelle Ev. Joh. 20, 27 ein, wo Thomas seine χεῖρα in des Auferstandenen Seite legt?

Kehren wir nun zum ersten Hauptgliede des Relativsatzes ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς zurück, so ist es einleuchtend, daß Johannes auch hier nicht eine Lehre, noch eine sachliche Wesenheit, sondern wiederum nur den persönlichen Herrn im Sinne haben kann. Denn es sind ja nicht zwei verschiedene und disparate Gegenstände seiner ἀπαγγελία, die er nennt (sonst müßten beide durch ein καὶ nebeneinandergereiht sein), sondern es ist ein und derselbe Gegenstand, nur nach verschiedenen Seiten hin betrachtet. Derselbe Gegenstand der Verkündigung, den Johannes gehört, ja mit Augen gesehen, den er geschaut, ja mit Händen betastet hat, ist auch derjenige, der „von Anfang war". Christum hat er gesehen und betastet; von Christo also wird gesagt: er war von Anfang an. In welchem Sinne, das lehrt uns ein Blick auf das Evangelium, ohne dessen erstes Kapitel unsere Stelle in der That eine auffallende Dunkelheit des Ausdrucks haben würde. Als Beziehung auf Ev. Joh. 1, 1 fg. sind die Worte ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς völlig klar. Dort war ja gesagt, daß ἐν ἀρχῇ der λόγος war, und zwar als ein Wort das Gott „zu Gott" redete, und das selbst θεὸς war, und durch welches Gott alle Dinge geschaffen habe, und daß dies Wort Fleisch geworden und sichtbar auf Erden erschienen sei. Was dort in breiter Ent-

faltung seiner Momente dargelegt wird, wird hier in energischer Kürze zusammengedrängt. Der Gegenstand, welchen Johannes verkündigt, ist beides: von Anfang gewesen, und: von den Jüngern als sichtbar und greifbar gesehen und betastet. Es ist damit klar genug auf den Grundinhalt des Evangeliums verwiesen, auf jene Identität des ewigen Logos mit dem sichtbaren Jesus, welche im Gegensatze zur cerinthischen Gnosis*) den Kern und und Stern der geoffenbarten Wahrheit bildet, einer Wahrheit, welche nicht, wie Cerinths Figmente, ersonnen und erträumt, sondern von Johannes mit Augen geschaut worden ist, da er den Fleischgewordenen als sichtbaren Menschen sah und betastete und in ihm die ewige δόξα des Vaters schaute und erlebte.

Die ἀρχὴ ist also, hier wie Ev. Joh. 1, nicht der zeitliche Anfangspunkt der Geschichte oder Chronologie, weder unsers Erdkörpers (wie Matth. 19, 4 u. 8) noch (wie 1 Mos. 1, 1) des Universums, sondern jene ewige ἀρχὴ und Urhebung, in welcher der λόγος als ein λόγος πρὸς τὸν θεὸν ὢν (Ev. Joh. 1, 1 und 2) sich darstellt, ehe noch (V. 3) von einer Erschaffung der Welt die Rede ist. (Düsterdieck, Huther, vgl. Joh. 17, 5.) Der Ausdruck ἀπ᾽ ἀρχῆς ist dem materiellen Gehalte nach von dem Ausdruck ἐν ἀρχῇ (Ev. Joh. 1, 1) nicht verschieden; ἀπ᾽ ἀρχῆς schreibt Johannes hier, weil er schon das eigne Gesehen und Betastethaben des Fleischgewordenen im Sinne hat, sich überhaupt auf den subjectiven Standpunkt seines Erlebthabens versetzt, und von hier aus sagen will, daß der, den er geschaut, schon von Anfang an gewesen sei. Ev. Joh. 1 dagegen beginnt Johannes objectiv das ewige Sein des Logos zu entwickeln, und kann daher nur schreiben: „Im Anfang war der λόγος".

Das Object der johanneischen Verkündigung wäre also hiernach Christus. Soviel ist bereits durch Betrachtung der einzelnen Glieder des Relativsatzes gewonnen. Allein hiermit ist die exegetische Durchdringung dieses ersten Verses noch keineswegs

*) Die polemische Beziehung, die in unserm V. 1 liegt, hat auch Luther deutlich gefühlt, wenn er schreibt: „Er häufet die Worte, und machet damit die Sache groß und wichtig. Wir haben es, spricht er, mit allem Fleiß und genau beschauet und betrachtet; wir sind nicht betrogen worden, sondern sind gewiß, daß es kein Blendwerk gewesen ist. Dieses sagt er darum, daß er seine Zuhörer der Sache gewiß machen will."

vollendet. Es entsteht die Frage, ob denn dieser ein-und-viergliedrige Relativsatz etwa eine bloße Umschreibung des Begriffes „Christus“ sei, sodaß der langen Rede kurzer Sinn der wäre: „Wir verkündigen euch Christum“ — etwa wie wenn ein Panegyricus über Goethe also begänne: „Der zu Frankfurt geboren, der als Knabe schon die Schwingen seiner poetischen Phantasie entfaltet hat, der zu Leipzig und Straßburg studirt, den längsten Theil seines langen Lebens zu Weimar geweilt hat, den Deutschland als seinen größten Dichter preist, ihm ist diese Stunde geweiht.“ Dienen die einzelnen Glieder des Relativsatzes etwa dazu, kenntlich zu machen, wer gemeint sei? — Gewiß nicht. Nicht dies kann der Zweck der Klimax sein, immer mehr Merkmale zu häufen, aus denen ersehen werden könne, daß Johannes von Jesu Christo und keinem andern reden wolle, sondern wie wir schon sahen, hat jene Steigerung den Zweck, dasjenige, was von Christo verkündigt werden soll, als ein absolut gewisses und selbsterlebtes hinzustellen. Und so begreifen wir, warum der Verfasser die Glieder des Relativsatzes nicht durch ὅς — ὅν — sondern durch das Neutrum ὅ verbunden hat. *)

Würde er geschrieben haben: „Den, der von Anfang war, den wir gehört u. s. w. haben, verkünden wir euch“, dann könnte man allenfalls noch mit einem Schein des Rechtes als Gegenstand des ἀπαγγέλλειν sich den abstracten Christusbegriff denken, oder das Christusdogma (daß er nämlich als der, der zugleich ewig und zugleich fleischgeworden und betastet worden sei, verkündigt werden solle). Das neutrale ὅ verbietet uns diese Auffassung. Nicht die Person, von welcher beides das ἀπ' ἀρχῆς εἶναι und das ὀφθῆναι κλ. gilt, soll qua Person verkündigt werden, sondern dasjenige Wesen, welches von Anfang war,

*) Im Gegensatz sowohl zur Ansicht Socins, der aus dem Neutrum ὅ folgert, daß nicht Christus sondern ein Lehrsatz oder eine Idee gemeint sein müsse, als zur Behauptung Beza's und Calovs, daß mittelst des ὅ die beiden naturae Christi in ihrer Vereinigung dargestellt werden sollten (!) — Ganz verkehrt und im Widerspruch mit seiner eigenen sonstigen Auffassung des Verses sagt Huther: „Das Neutrum ὅ erklärt sich daraus, daß es sich auf einen an sich abstracten Begriff ζωή bezieht.“ Wo wäre denn auch nur der Schatten einer grammatischen Beziehung des ὅ auf ζωῆς?!

und zwar als dasjenige, was Johannes an und von ihm gehört, mit Augen geschaut ja betastet hat, soll verkündigt werden. Auch Lücke, welcher anfänglich (ähnlich wie Grotius und Socin) unter Verkennung der Prädicate — ἦν ἀπ' ἀρχῆς . . . ἑωράκαμεν κλ. als Gegenstand des ἀπαγγέλλειν „das Evangelium" hinstellt, kann sich hernach doch der Anerkenntniß nicht erwehren, daß „mit der Idee des Evangeliums die Person Christi" und zwar „in ihrer ganzen Geschichte und Wirkung combinirt sei". Daß der Gegenstand des ἀπαγγέλλειν nicht die Idee des Evangeliums, sondern die Person Christi sei, haben uns die Prädicatbegriffe: ἦν ἀπ' ἀρχῆς . . . ἑωράκαμεν, ἐψηλάφησαν gelehrt; daß diese Person nicht als abstractum sondern in ihrer geschichtlichen Erscheinung verkündet werden soll, lehrt uns das neutrale Subject und Object ὅ. Der ein- und viergliedrige Relativsatz dient nicht dazu, dem Leser durch Merkmale erkennbar zu machen, wer gemeint sei, sondern ihm anzuzeigen, was von ihm verkündigt werden solle. Daher denn auch die Glieder des Relativsatzes nicht in die Worte τὸν λόγον τῆς ζωῆς, sondern in die Worte: περὶ τοῦ λόγου τ. ζ. zusammengefaßt werden.

Ist dem also, so gewinnen nun auch die vier Glieder ἀκηκόαμεν, ἑωράκαμεν τ. ὀ. ἡ. κλ. eine neue lebendige Beziehung auf dasjenige, was Johannes an Christo erlebt hat, auf die einzelnen Seiten seiner Erscheinung im Fleische. Bei dem letzten Gliede ἐψηλάφησαν ist es ohnehin unmöglich, nicht an Luk. 24, 39; Joh. 20, 27 zu denken. Bei dem ἀκούειν denkt man ebenso unwillkürlich an das, was die Jünger aus dem Munde des Herrn gehört haben, an seine Reden, bei dem ὁρᾶν τ. ὀφϑ. an seine Wunder und Thaten, die sie mit Augen gesehen; das innerlichere ϑεᾶσϑαι wird sich auf das Schauen und Erkennen der sein ganzes Wesen durchleuchtenden δόξα τοῦ πατρὸς beziehen (vgl. Ev. Joh. 1, 14 καὶ ἐϑεασάμεϑα τὴν δόξαν αὐτοῦ). So schimmert hinter der Klimax des modus percipiendi auch noch eine Klimax der percipirten Objecte durch. Das Wesen, das da von Anfang war, das (nämlich: dessen Reden) er gehört, das (nämlich: dessen Wunder) er mit Augen gesehen, das (nämlich: dessen Gottesherrlichkeit) er geschaut, das (dessen Auferstehungsleib) er mit Händen betastet hat, das verkündigt er und verkündigt somit „was er gehört, mit Augen gesehen, geschaut, mit

Händen betastet hat", die Thaten und das Leben dieses Wesens, die Person in ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Dieses Verständniß der bisherigen Worte findet nun seine volle Bestätigung in dem appositionellen Zusatze περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, welcher wiederum in der parenthetischen Ausführung des zweiten Verses *) sich auseinanderlegt. — Eine eigentliche Apposition im strengen grammatischen Sinne kann περὶ τοῦ λόγου τ. ζ. allerdings nicht sein, da man „Apposition" nur das zu nennen pflegt, was in gleichem Casus mit dem vorangehenden Namen steht. Aber ein appositioneller Zusatz ist es, der dem Sinne nach die Stelle einer Apposition vertritt. „Was von Anfang war, was wir gehört u. s. w. haben, verkünden wir euch, und somit verkünden wir euch vom Worte des Lebens." Daß περὶ unmöglich (wie Fritzsche will) von den Verbis ἀκηκόαμεν ... ἐψηλάφησαν abhängen könne, ist schon oben gezeigt. Nur ἀκούειν könnte ein περὶ bei sich haben, (wiewohl auch dies hier dem Sinne nach unpassend wäre, da Johannes nicht sagen will, er habe etwas über Jesum, de Jesu, sondern er habe Jesum gehört), zu ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ψηλαφᾶν kann dem Sinn dieser Verba nach kein περὶ treten, und für ein partitives ἀπὸ (was wir von Jesu gesehen u. s. w. haben") kann περὶ nicht stehen. Somit muß περὶ von dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν abhängen, und somit tritt die Bestimmung περὶ τ. λ. τ. ζ. als eine Objectsbestimmung, als eine das Object erläuternde, zum Objecte hinzu.

*) Es ist seltsam, wenn Sander meint, der großartige Eindruck der Stelle werde sehr geschwächt, wenn man den zweiten Vers als eine Parenthese ansehe. Als ob ein Satzglied, welches grammatisch betrachtet die Stellung einer Parenthese hat, indem es von keinem Satztheile syntaktisch abhängt, sondern isolirt in sich selbst ruht, — als ob ein solches Satzglied nicht durch seinen Inhalt, ja gerade durch jene isolirte Stellung selber recht großartig sein könnte! Und wenn Sander seinerseits „eine Durchbrechung der bisherigen Wortfügung, ein Fallen aus der Construction" annimmt, was ist dies denn anders, als das Zugeständniß, daß V. 2 grammatisch isolirt stehe? Da nun nach Sander V. 3 „ein Zurückkehren in die soeben verlassene Wortfügung" stattfindet, so wird man wohl ohne crimen laesae das zwischen innestehende syntaktisch isolirte Stück grammatisch als eine „Parenthese" bezeichnen dürfen! Denn solche Stücke pflegt man insgemein Parenthesen zu nennen.

Was ist nun aber der Sinn dieser Bestimmung? Der Genitiv τῆς ζωῆς kann, an sich betrachtet, in verschiedenem Sinn aufgefaßt werden, entweder (mit Düsterdieck u. a.) als genitivus objecti, analog wie in λόγος τοῦ σταυροῦ 1 Cor. 1, 18, λόγος τῆς καταλλαγῆς 2 Cor. 5, 19, und in diesem Falle ist durch das Hinzutreten eines solchen Objectsgenitivs der Begriff des λόγος als der einer Verkündigung oder Lehre bestimmt. Das Wort vom Leben, wäre soviel wie die Lehre vom Leben, die Predigt vom Leben. Oder man faßt (mit Bullinger, Grotius, Ewald, de Wette, Brückner) den Genitiv als Genitiv der nähern Bestimmung oder Eigenschaft, analog wie Phil. 2, 16; Joh. 6, 68; Apostelgesch. 2, 28, wo dann „Wort des Lebens" soviel sein könnte, als „lebendiges" oder auch "lebendigmachendes, Leben in sich tragendes und spendendes Wort", und wo wiederum an „Wort" im Sinn von „Predigt" zu denken wäre. Oder endlich kann man den Genitiv auch als Genitiv der Substanz fassen: der λόγος, der selber in sich die ζωή ist (so Oecumenius, Zwingli, Calvin, Beza, Hornejus, Calov, Bengel, Olshausen, Lücke, Sander, Huther) wo dann der λόγος nur im Sinne von Joh. 1, 1 gefaßt werden kann. Was de Wette gegen die letztere Auffassung anführt — daß περὶ eine sehr unangemessene Objectsbezeichnung wäre — spricht gerade gegen die beiden ersteren Auffassungen (Huther); wäre nämlich unter dem λόγος τῆς ζωῆς die Lehre oder Predigt vom Leben oder die lebendigmachende Lehre zu verstehen, so würde Johannes nicht von der Lehre, sondern die Lehre verkündigen; ist dagegen λόγος der persönliche Logos im Sinne von Ev. Joh. 1, 1, so ist es ganz in der Ordnung, daß Johannes schreibt: indem er, was er gehört, gesehen und betastet, verkündige, gebe er eine Verkündigung von dem Logos, über den Logos. Dieses περὶ ist ganz dem neutralen ὃ parallel. Wie er nicht hat schreiben wollen: „Den, welchen wir gehört, gesehen u. s. w. haben, verkündigen wir", sondern: „Was wir (an, von und in ihm) gesehen u. s. w. haben" — wie er nicht sagen will, daß er Christum als abstract einheitlichen Begriff, sondern daß er seine concretgeschichtlichen Erlebnisse von Christo verkündige: — so fährt er auch fort, nicht: den Logos, sondern: vom Logos verkünden wir euch.

Was aber weiter für diese Auffassung des λόγος als des persönlichen spricht, ist die schon in den vorangehenden Worten so unverkennbar eingeleitete Rückbeziehung auf den Eingang des Evangeliums (Huther). Wir haben ja gesehen, wie schon die Worte ὃ ἀκηκόαμεν .... ἐψηλάφησαν den Leser nöthigten, an Christum zu denken, wie demgemäß auch die ersten Worte ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς von Christo im Sinne von Ev. Joh. 1, 1 verstanden werden mußten; — so lag also die Stelle: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος dem Leser schon im Sinn, wenn er bei den Worten περὶ τοῦ λόγου τ. ζ. anlangte, und nun sollte er bei diesen Worten an etwas anderes denken, als an jenen λόγος Joh. 1, 1? an etwas anderes denken, während doch dort, Ev. Joh. 1, sogleich von dem Logos dasselbe gesagt wird, was, kürzer zusammengedrängt, hier gesagt wird! Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — gut, so war er ja ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ja er war selber das Leben; denn es heißt dort weiter καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, und eben dies φῶς wird Ev. Joh. 1 V. 5 und 8 persönlich als der Logos selber seiend hingestellt.

Da nun schon im Evangelium der Logos mit dem φῶς und dies mit der ζωὴ identificirt ist, so kann es ganz und gar nicht auffallen, daß Johannes in der parenthetischen Auseinanderlegung V. 2 nicht fortfährt καὶ ὁ λόγος ἐφανερώθη sondern καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, und der Gegenbeweis, den de Wette und Düsterdieck gegen unsere Erklärung des λόγος von diesem Umstande hernehmen wollen, zerfällt damit von selbst in Nichts.

Blicken wir nun, ehe wir zu V. 2 übergehen, noch einmal auf den Gesammtinhalt von V. 1 zurück, so überzeugen wir uns von einer doppelten Seite her von der Richtigkeit des in §. 4 der Einleitung aufgestellten Satzes, daß der Apostel bei dem ἀπαγγέλλομεν nichts andres, als seine Evangelienschrift im Sinne habe. a) Nicht Christum, der von Anfang war und von ihm geschaut und betastet worden, den Logos — sondern das was von Anfang war, das was in seinem Kommen in's Fleisch von ihm, dem Apostel, gehört, gesehen, geschaut, betastet worden, also vom Logos, verkündet er. Gegenstand seiner Verkündigung ist nicht das Dogma von Christo, sondern sein Erlebniß von Christo. Und eine solche Verkündigung enthält nicht der Brief, sondern nur das Evangelium. b) Zugleich spricht Johannes

diesen Gedanken in einer solchen Form aus, welche Wort für Wort, Punkt für Punkt an die im Eingang des Evangeliums gegebene Ankündigung zurückerinnert, sodaß er hier den materiellen Gesammtgehalt des Evangeliums, wie er Joh. 1, 1 fg. vorangestellt und dann in dem geschichtlichen Theil Ev. Joh. 1, 19 ... 20, 31 entfaltet wird, kurz recapitulirend zusammenfaßt.

V. 2. Damit ja den Lesern kein Zweifel darüber bleibe, was sie unter dem λόγος τῆς ζωῆς sich zu denken hätten, stellt Johannes hier in einem parenthetischen erklärenden Satze noch einmal recht ausdrücklich die Grundwahrheit hin, welche er Ev. Joh. 1, 14 bereits ausgesprochen hatte. 1) Jene ζωή, welche das Wesen des λόγος ausmacht, ist geoffenbart — 2) jene ζωὴ ist es eben, welche πρὸς τὸν πατέρα gewesen ist und dann uns erschienen ist, — 3) jenes „ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν" κλ., jener Gegenstand, welchen wir verkündigen, ist eben jene ζωὴ selbst. Es ist also mit der ζωὴ nicht ein Abstractum gemeint, sondern jenes substantiell ewige, persönliche Wesen, welches ἀπ' ἀρχῆς bei dem Vater war und dann als ein sichtbares und greifbares auf Erden φανερός geworden ist.

Jene drei mit 1, 2 und 3 bezeichneten Gedanken, welche alle dazu dienen, uns die Identität des „ζωὴ" genannten Wesens V. 2 mit dem V. 1 beschriebenen Gegenstand der ἀπαγγελία, somit die Identität der ζωὴ mit dem λόγος, oder die Substantialität und Personalität der ζωὴ ins Licht zu stellen — jene drei Gedanken erscheinen V. 2 in folgender Verknüpfung. Das Verständniß des Ausdruckes ὁ λόγος τῆς ζωῆς aus Ev. Joh. 1, V. 4 u. 8 voraussetzend — voraussetzend, daß die Leser den Genitiv τῆς ζωῆς V. 1 als einen Genitiv der Substanz verstehen würden, bestätigt Johannes zuerst dies Verständniß, indem er den Hauptsatz aller Heilsverkündigung, daß jenes Leben offenbar geworden ist, hinstellt, und hiermit zugleich auch erkärt, wie das „von Anfang seiende" habe „geschaut und betastet" werden können. — Zwar diese Worte ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, für sich allein betrachtet, würden wiederum noch undeutlich oder mehrdeutig sein; sie könnten, von einer abstracten ζωή, einer geistigen oder physischen Lebenskraft verstanden, nur dies besagen, daß diese Lebenskraft irgendwie in einer Kette von Erscheinungen sich

manifestirt habe (etwa wie die physische Kraft der Natur in der Hervorbringung von allerlei Organismen zur Erscheinung kommt). Allein schon der erste Vers sammt der deutlichen Beziehung auf Ev. Joh. 1, 4 mußte ja den Leser darauf führen, an jene persönliche ewige ζωή, die der λόγος selber ist, zu denken, und hiernach auch das φανερωθῆναι im Sinne des Hörbar-, Sichtbar- und Greifbar-werdens zu verstehen, und damit nun hierüber ja kein Zweifel bleibe, so fügt Johannes den zweiten Ausspruch bei: καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Eben das, was er geschaut hat — und hiermit recapitulirt er in Kürze das ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν des ersten Verses, insofern das Schauen den wesentlichen Mittelpunkt aller dieser einzelnen Arten des Wahrnehmens bildet, und hier V. 2 die Wiederholung der ganzen Klimax nicht mehr nöthig war — also eben der in V. 1 benannte Gegenstand, den er darum bezeugen und verkündigen kann, weil er ihn geschaut hat, ist unter der ζωή zu verstehen. Und wenn er diese ζωή hier αἰώνιος nennt, so recapitulirt er damit nur das durch ἀπ' ἀρχῆς bereits ausgedrückte Moment, und gibt ihr ein Prädicat, welches sie auf Kap. 5, 20 — im vorletzten wie im zweitersten Verse des Briefes — erhält, an einer Stelle, wo ganz ausdrücklich gesagt wird: Christus sei diese ζωὴ αἰώνιος. — So hat also Johannes das, was er V. 1 von dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κλ. und von dem λόγος τ. ζ. auszusagen begonnen und auszusagen im Sinne hatte; nämlich daß es der Gegenstand seines ἀπαγγέλλειν sei, hier V. 2 von der ζωη selber ausgesagt, und hiermit das richtige Verständniß dieser ζωή als einer substantiell-persönlichen, mit Christo identischen, bestätigt. Nachdem er dies gethan, und den Begriff dieser ζωή klar umschrieben hat, kehrt er drittens zu dem ersten, dem eigentlichen Kerngedanken von V. 2 — „das Leben ist offenbar geworden" — zurück, und wiederholt diesen dort noch dunkeln, jetzt aber völlig deutlich gewordenen Gedanken, indem er dem Worte τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον den Relativsatz beifügt: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Und hier ist nun auch das φανερωθῆναι durch den Gegensatz gegen das εἶναι πρὸς τὸν πατέρα völlig klar als ein Eintreten in die Zeit- und Raum-Sphäre der Sichtbarkeit und des Geschichtlichen bestimmt.

So haben wir sogeich hier ein Beispiel jener eigenthümlichen johanneischen Denk- und Redeweise, welche nicht auf der Linie einer dialektischen Fortentwicklung voranschreitet, sondern sich wie im Kreise, oder vielmehr wie in einer Spirale bewegt, den Gegenstand von allen Seiten umschreitet und beleuchtet und ihm so mit wachsender Bestimmtheit näher rückt.

Ist uns nun der Gedankenbau des zweiten Verses klar, so bietet auch das einzelne keine sonderlichen Schwierigkeiten mehr. Das den Vers eröffnende καὶ (mit Beza, Grotius, Rosenmüller, Jachmann) im Sinne von γὰρ zu nehmen, ist man weder veranlaßt noch berechtigt. Wohl enthält der Hauptgedanke von V. 2: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, ein Moment, welches zu V. 1 in ein erklärendes und erläuterndes Verhältniß tritt, insofern nämlich aus dem φανερωθῆναι der ζωὴ es erklärbar wird, wie ein ἀπ' ἀρχῆς und ewig seiendes zu einem schaubaren und greifbaren habe werden können (de Wette, Huther); allein die Tendenz von V. 2 kann nicht die sein, jenes Problem (welches ja als solches in V. 1 gar nicht betont ist) zu expliciren und zu lösen; sondern die Tendenz des Apostels ist lediglich die, aus dem Grundgedanken, der V. 1 begonnen worden war: „wir verkünden euch den λόγος τ. ζ., der von Anfang war, und von uns gehört, mit Augen gesehen, geschaut, mit Händen betastet worden ist“ — den darin liegenden Objectsgedanken: „jenes ewige Wesen ist offenbar geworden“ herauszulösen und selbständig, zur Bestätigung danebenzustellen (obwohl nicht ohne rückwärtsgreifende Verknüpfung mit dem Gedanken von V. 1). Oder um es noch klarer zu machen: In der Hauptperiode V. 1 und 3 ist die Tendenz des Johannes, die Wahrheit und Gewißheit seines ἀπαγγέλλειν zu betonen; hier ist daher der grammatisch dominirende Hauptgedanke dieser: das und das verkündigen wir euch, nämlich ein ewiges aber von uns mit Augen geschautes — und der Gedanke, daß Christus ewigen Wesens aber in's Fleisch gekommen und schaubar geworden, latirt nur im Object des Satzes. Hingegen in der Parenthese V. 2 soll eben dieser dort latente dogmatisch-objective Gedanke oder Satz feierlichst als Hauptsatz der Lehre hingestellt und so bestätigend wiederholt werden; hier ist daher der dominirende Hauptgedanke dieser: das Leben ist offenbar geworden, und, was V. 1 u. 3

als Hauptgedanke auftrat, reiht sich hier V. 2 als mehr untergeordneter Nebengedanke an: „und wir haben geschaut und bezeugen und verkündigen euch — —", so zwar, daß dieser die subjective Stellung des Johannes zu der Lehre hervorkehrende Nebengedanke sogleich wieder in seinem Object auf den objectiv-dogmatischen Hauptgedanken der Parenthese („das ewige Leben, welches war zum Vater, und offenbar geworden ist") zurückeilt.

Das καὶ steht hiernach nicht in dem Sinne eines γάρ, den es auch nie haben kann, sondern wir haben hier jene lose, hebräisch gedachte Nebeneinanderreihung der Satzglieder, welche uns in den johanneischen Schriften überall begegnet.

Das Subject ἡ ζωή hat seine Erklärung schon bei V. 1 gefunden. Die Meinungen derer, welche (wie Semler, G. S. Lange u. a.) ζωή theils durch doctrina de felicitate, theils durch Lebenspender, theils durch felicitas u. dgl. erklärt haben, bedürfen kaum angeführt, geschweige widerlegt zu werden.

ἐφανερώθη ist nicht (wie de Wette will) ohne weiteres gleichbedeutend mit σὰρξ ἐγένετο; obgleich es derselbe Act der Menschwerdung ist, welcher hier wie Ev. Joh. 1, 14 bezeichnet wird, so wird er doch hier in einer anderen Beziehung dargestellt. Φανεροῦσθαι ist = φανερὸς γίγνεσθαι. Die ζωή als solche, wie sie πρὸς τὸν πατέρα ist, ist für uns Menschen nicht φανερά, sondern in das Geheimniß der Ewigkeit sich verhüllend. Sie ist aber eine φανερά, eine mit Augen schaubare, ja mit Händen tastbare geworden, indem sie in Jesu Fleisch ward und in Zeitlichkeit und Sichtbarkeit eintrat. Das σὰρξ γίγνεσθαι bezeichnet also den objectiven Hergang der Menschwerdung als solchen, das φανερωθῆναι die Folge desselben für unser Erkenntnißvermögen; jenes sagt, was der Logos bei seiner Menschwerdung an sich, dieses, was er für uns geworden.

καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν, offenbar gehören diese drei Verba*) zusammen (Oecumenius, Zwingli, Socin, Jachmann, Lücke), und haben zu ihrem gemeinsamen Objecte die Worte: τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Huther will ἑωράκαμεν trennen, und hierzu aus dem Vorangehenden ζωή

*) Cod. B. liest καὶ ὃ ἑωράκαμεν. Die Unechtheit dieses ὃ ist von allen Kritikern anerkannt.

das Object αὐτὴν suppliren („und das Leben ist erschienen und wir haben es gesehen; und wir u. s. w.“). Fritzsche, de Wette und Düsterdieck wollen die beiden Verba καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν ablösen, und zu ihnen beiden ein αὐτὴν suppliren, sodaß καὶ ἀπαγγέλλομεν mit seinem Objecte τὴν ζ. αἰ. ganz allein stünde. Schon dies Schwanken der Wahl, ob man nach ἑωράκαμεν oder nach μαρτυροῦμεν sich den Einschnitt denken solle, beweist die Künstlichkeit des ganzen Unternehmens. Wohl sind μαρτυροῦμεν und ἀπαγγέλλομεν dem Begriffe nach einander verwandter, als sie beide mit ἑωράκαμεν verwandt sind. Allein auf der andern Seite tritt auch das ὁρᾶν und μαρτυρεῖν gerade wieder (vgl. Ev. Joh. 19, 35) als ein geschlossenes Paar von Begriffen auf, sodaß es übel gethan wäre, beide Verba durch einen grammatischen Einschnitt in die Construction zu trennen; sicherlich ist dies die Tendenz des Apostels, zu sagen, nicht daß er das eine geschaut und ein anderes bezeuge, sondern daß er eben das, was er geschaut hat, bezeuge, und dies kann nur der Fall sein, wenn beide Verba das gleiche Object haben. Nun schließt sich aber ferner das ἀπαγγέλλειν wieder seinem Begriffe nach so eng an das μαρτυρεῖν, daß auch nach dem μαρτυρεῖν ein grammatischer Einschnitt unthunlich erscheint. Wozu überhaupt ein Object suppliren, wenn ein solches deutlich daneben steht? Nach Lücke's und unserer Construction bleibt das gewichtige objective ἡ ζωὴ ἐφανερώθη in seiner markigen Selbständigkeit stehen, und der untergeordnete subjective Gedanke: „und wir haben geschaut und bezeugen und verkündigen“ tritt ebenfalls in seiner unverworrenen Reinheit auf. Nach Fritzsche wie nach Huther wären dagegen die zwei Glieder des Verses so beschaffen, daß das erste neben dem objectiven Lehrsatz die eine Hälfte der subjectiven Aussage enthielte:

a) und das Leben ist erschienen und wir haben es geschaut [und bezeugen es]

b) und wir [bezeugen und] verkündigen das ewige Leben,

wodurch der ganze Gedankenbau ein verworrener würde. Daß endlich am Schlusse des Verses das ἐφανερώθη ein ἡμῖν bei sich hat, daraus folgert Düsterdieck mit großem Unrecht, daß auch das erste ἐφανερώθη gleichsam als Ersatz für das hier fehlende ἡμῖν ein καὶ ἑωράκαμεν bei sich haben müsse. Denn im ersten Glied des Verses wird eben die objective Wahrheit, daß das

Leben offenbar geworden, als solche hingestellt, im zweiten Gliede jener Nebengedanke über die subjective Stellung des Johannes beigefügt, daß er dies ewige Leben geschaut habe, bezeuge und verkündige, und das dritte Satzglied, nämlich der von ζωὴ αἰώνιος abhängige Relativsatz, lenkt zum objectiven Hauptgedanken zurück, so jedoch, daß nun, in einer sehr natürlichen Synthesis, die subjective Seite ebenfalls kurz mittelst ἡμῖν berührt wird.

Was nun den Sinn jener drei Verba betrifft, so tritt ὁρᾶν, wie schon bemerkt worden, hier an die Stelle der ganzen in V. 1 enthaltenen Klimax, und bezeichnet alles, was die Augenzeugenschaft und das eigne unmittelbare Erlebniß in sich schließt. Μαρτυρεῖν und ἀπαγγέλλειν bezeichnen beide eine Thätigkeit des Verkündigens (vgl. über μαρτυρεῖν Ev. Joh. 21, 24), jedoch μαρτυρεῖν mit der Richtung auf die Wahrheit und Zuverlässigkeit des verkündigten Gegenstandes, ἀπαγγέλλειν mit der Richtung auf die zu vermehrende Erkenntniß der Zuhörer oder Leser. „Wir haben gesehen, und treten als Zeugen dafür auf, und verkündigen euch". Daß μαρτυρεῖν aber nur in Bezug auf dogmatische Lehrsätze und nicht auch in Bezug auf einzelne geschichtliche Ereignisse gebraucht werde, ist eine durch nichts bewiesene, durch die Stellen Ev. Joh. 1, 34; 19, 35; 21, 24 aber glänzend widerlegte Behauptung. (Siehe oben Einl. §. 4). Das μαρτυρεῖν, von dem hier die Rede ist, hat ebenso wie das ὁρᾶν und das ἀπαγγέλλειν die concrete geschichtliche Erscheinung der ζωὴ αἰώνιος in dem Leben, Leiden und Auferstehen Christi zu ihrem Objecte.

Daß unter der ζωὴ αἰώνιος nicht (mit Calvin u. de Wette) die vita per Christum nobis parta oder „das von dem Gläubigen sich anzueignende wahre ewige Leben", sondern nur jene in Christo erschienene persönliche ζωὴ zu verstehen sei, geht schon aus dem angefügten Relativsatz hervor. Durch das Attribut αἰώνιος wird lediglich der Begriff: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς recapitulirt (Düsterdieck) so jedoch, daß dieser Begriff nunmehr in rein objectiver Form („ewig") auftritt, während das ἀπ' ἀρχῆς, wie wir oben sahen, mehr von dem subjectiven Standpunkt des anschauenden Johannes aus gesagt war. — Kap. 5, 11 wird Christus in eben diesem Sinne ζωὴ αἰώνιος genannt, einem Sinne, der von der sonstigen Bedeutung des Ausdrucks im Neuen Testament (z. B. Matth. 25, 46; Joh. 3, 15 u. a.) ebenso verschieden ist, wie der Sinn

des Ausdrucks λόγος (τοῦ θεοῦ) Joh. 1, 1 fg. und 1 Joh. 1, 1 und Offenb. Joh. 1, 2 von dem sonstigen Gebrauche z. B. Hebr. 3, 12; Joh. 17, 17; 1 Theff. 4, 15.

Der Relativsatz ist mit ἥτις, nicht mit dem einfachen ἥ angefügt. Hinter diesem ἥτις hat man wunderliche Dinge gesucht. Nach Düsterdieck soll durch das ἥτις die in dem Relativsatz liegende Prädicatbestimmung nicht bloß in einfach relativischer Weise an das Subject angeschlossen werden, sondern zugleich eine erläuternde und begründende Beziehung zu dem regierenden Satze erhalten. „Wir haben geschaut, bezeugen und verkündigen das ewige Leben, welches nämlich (= weil dasselbe) beim Vater war, aber uns erschienen ist." — Sander erklärt: „wir verkünden euch das ewige Leben als ein solches, welches u. s. w." Huther meint, es werde das in dem Folgenden ausgesagte als etwas dem vorausgehenden Begriffe (welchem? dem des Sehens, Bezeugens und Begründens? oder dem der ζωὴ αἰώνιος?) wesentlich zukommendes markirt. Das alles scheint uns ziemlich weit hergeholt zu sein. In der classischen Gräcität hat zwar ὅστις allerdings die Bedeutung „welcher irgend" = quicunque, und sodann, wenn es auf einen bestimmten Gegenstand geht, die Bedeutung utqui, „als welcher", indem der bestimmte einzelne Gegenstand dadurch auf einen zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff zurückgeführt wird. Und dieses „als welcher" spaltet sich wieder in die Bedeutungen a) „welcher nämlich", (indem der Inhalt des Relativsatzes zur Begründung oder Erläuterung der Aussage des regierenden Satzes dient) oder b) „welcher ja" (indem der Inhalt des Relativsatzes zur Exposition des schon als bekannt vorausgesetzten Wesens des Nomens dient, von welchem das Relativum unmittelbar abhängt). Düsterdiecks Annahme würde sich auf die unter a, Huthers allenfalls auf die unter b angeführte Bedeutung reduciren lassen. Es soll auch keineswegs in Abrede gestellt werden, daß auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern ein Bewußtsein des Unterschiedes zwischen ὅς und ὅστις noch durchschimmert. Zwar an den beiden Stellen Luk. 8, 3; Apostelgesch. 24, 1 scheint uns ὅστις in ganz abgeschwächtem Sinne zu stehen; dagegen hat Düsterdieck mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß an den Stellen Matth. 2, 6; 7, 15; 20, 1; 25, 1; Mark. 4, 20;

Luk. 7, 37; Apostelgesch. 10, 41; Röm. 11, 4; 1 Cor. 5, 1; Phil. 2, 20; (zu denen er mit Unrecht auch Offenb. 17, 12; 19, 2 stellt) ὅστις die Bedeutung von τοιοῦτος ὅς hat. Wir reihen diesen Stellen auch noch die weiteren: Röm. 1, 32 („solche Leute, welche") Hebr. 2, 3; Marc. 15, 7 („welche solche Leute waren, die") an. Sodann finden wir unsere obenerwähnten Bedeutungen a und b wieder in folgenden Stellen: a) „welcher nämlich" Röm. 2, 15; Gal. 4, 24; Hebr. 8, 6 wo der Relativsatz ein Moment bringt, welches zur Begründung des im Hauptsatz ausgesprochenen Gedankens dient, b) „welcher ja" Röm. 1, 25 („welche ja verwandelt haben") Röm. 6, 2 („wir, die wir ja der Sünde gestorben sind") Eph. 3, 13 („worin ja gerade mein Ruhm besteht") Apostelgesch. 10, 47, annähernd auch Hebr. 12, 5 und 2 Cor. 9, 11. An diesen Stellen entfaltet der Relativsatz ein Moment, welches im Wesen des Nomens, wovon er abhängt, liegt und bereits als bekannt vorausgesetzt wird. — Welche dieser Bedeutungen kommt dem ὅστις nun an unserer Stelle zu? An die Bedeutung τοιοῦτος ὅς ist gar nicht zu denken; sie hat begreiflicherweise keine Stelle, wo das den Relativsatz bei sich habende Nomen ein bestimmtes Einzelwesen bezeichnet, sondern nur, wo dasselbe als Gattungsbegriff steht (wie Matth. 2, 6 „aus dir wird kommen ein solcher Hirte, welcher"; Matth. 7, 15 „hütet euch vor jener Gattung Pseudopropheten, welche u. s. w.) und wenn Sander hier erklären will: „wir verkünden euch das ewige Leben als ein solches, welches", so schiebt er hier ein ganz fremdartiges Element in den Text, was in dem ὅστις nicht liegen kann, und auch dem Gedankengang widerstrebt; denn die Meinung des Johannes ist offenbar die, daß die ζωὴ αἰώνιος eine bei dem Vater gewesene und uns erschienene wirklich und an sich sei und keineswegs bloß als eine solche in der Verkündigung dargestellt werde. Die Bedeutung „welches nämlich" scheint mir an unserer Stelle ebenso wenig zulässig. Der Satz, daß die ζωὴ „beim Vater war und uns erschienen ist", könnte nur seiner zweiten Hälfte nach dem Satze, daß „wir es gesehen haben und bezeugen können" zur Erklärung und Begründung dienen; die beiden Hälften sind aber so coordinirt, daß man die erste als bloßes vorbereitendes Nebenmoment zu betrachten keineswegs be-

rechtigt ist. So würde also nur etwa die Bedeutung „welches ja" passen, nur nicht in dem von Huther angegebenen Sinne, daß der Inhalt des Relativsatzes als ein dem vorausgehenden Begriff „wesentlich" zukommendes Moment dargestellt werden sollte (denn nicht das Wesentliche sondern das gattungsmäßig Feststehende und daher dann allgemeiner das Feststehende und Bekannte oder bereits Zugegebene liegt in dem ὅστις); sondern in dem Sinne, daß der Inhalt des Relativsatzes als ein bereits (aus V. 1) bekanntes und somit anerkanntes Moment des Nominalbegriffs, von dem der Relativsatz abhängt, hingestellt wird. Wir würden dies hier am präcisesten durch die Uebersetzung „welches eben (wie gesagt) beim Vater war und uns erschienen ist" wiedergeben können.

Das erste Glied des Relativsatzes heißt: ἦν πρὸς τὸν πατέρα, es war in der Richtung auf den Vater hin, ganz wie es Ev. Joh. 1, 1 fg. vom λόγος heißt, daß er in der Richtung auf den Vater hin gewesen; nämlich nicht eine Action Gottes ad extra, nach der Creatur hin, sondern ein Wort, in welchem der Vater zu sich selbst redete, sein Wesen vor sich selbst aussprach, ein Wort Gottes zu Gott. So heißt es nun auch von der ζωή, daß sie zu dem Vater hin war; also ihrem ewigen Sein nach nicht ein Leben, welches von Gott aus- und nach der (hervorzubringenden oder bereits hervorgebrachten) Creatur hinströmte, um dieselbe ins Dasein zu rufen oder mit Kräften der Entwicklung zu erfüllen, sondern ein dem Schooß des Vaters zwar entquellendes aber sofort in des Vaters Schooß zurücklenkendes, im innern Kreislauf des Lebens Gottes wogendes Leben. Man thut der Stelle Gewalt an, und schwächt ihren Sinn ab, wenn man (mit alten Scholiasten) πρὸς durch ἐν erklärt (wovor schon Basilius gewarnt hat), aber auch die Uebersetzung „bei" (Grotius, Düsterdieck) = παρὰ (Ev. Joh. 17, 5) ist noch nicht präcis, und selbst die Stelle Ev. Joh. 1, 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς noch nicht völlig analog, da dort εἰς, bei einem Verbum der Ruhe gebraucht, analog wie 1 Petr. 5, 12*), den Stützpunkt, nicht aber, wie πρὸς, die

*) Ganz andrer Art sind die Stellen Mark. 2, 1; 13, 16; Luk. 11, 7 wo εἶναι für βεβηκέναι steht und εἰς eine wirkliche Bewegung ausdrückt

Richtung bezeichnet. Wir müssen dem πρὸς hier (mit Besser) seine volle tiefe Bedeutung lassen, auf welche uns die Analogie von Ev. Joh. 1, 1 führt. Uebrigens ist auch anzuerkennen, daß dies πρὸς, von der ζωὴ ausgesagt, etwas dunkel und auffallend erscheinen würde, wenn nicht eben die Beziehung auf jene Worte: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν über unsere Stelle genügendes Licht verbreitete. An sich betrachtet, ist es nämlich deutlicher, wenn von dem Worte, als wenn vom Leben gesagt wird, es sei „zu Gott, zum Vater" gewesen, da das Wort in sich schon den Begriff des Zu-jemanden-gesprochen-werdens, also das Moment einer Bewegung und Richtung involvirt, während dies Moment bei dem Begriffe Leben wenigstens nicht so klar hervortritt. Wir überzeugen uns hier nur aufs neue, wie eng und wesentlich sich unsere Verse an den Eingang des Evangeliums lehnen und auf denselben zurückbeziehen.

Wenn Gott hier im Verhältniß zu jener persönlichen ζωὴ, die hernach in Jesu Christo den Jüngern erschienen ist, den Namen Vater erhält, so folgert daraus Huther mit Recht, daß (im Gegensatz zu den Behauptungen Servede's) dem λόγος nicht erst von seiner Menschwerdung an und nicht erst in Bezug auf dieselbe, sondern schon seinem ewigen trinitarischen Sein nach der Name „Sohn" zukommt.

Das zweite Glied des Relativsatzes καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν findet seine Erklärung in dem, was über das erste ἐφανερώθη sowie über den Gedankenbau des Verses bereits bemerkt worden.

Nur der unerschöpflich reiche Begriff ζωὴ selber bedarf nach einer eingehenderen Betrachtung. Es versteht sich nach Ev. Joh. 1, 1 fg. von selbst, daß der Sohn Gottes „das Leben" heißt, nicht bloß insofern er als Menschgewordener uns Menschen als der Weg, die Wahrheit und das Leben entgegentritt (Ev. Joh. 14, 6), uns vom Tode erlöst und das verlorene Leben wiedergibt, sondern auch, insofern er als der uranfänglich Ewige den Grund alles — physischen wie geistig-ethischen Lebens in der Creatur gelegt hat. Freilich nicht in der Art, als ob er, der

---

ebenso Matth. 26, 55, wo in dem ἐκαθεζόμην noch die Bewegung (das sich gesetzt haben) liegt, und Matth. 18, 56 wo εἶναι ebenfalls den Begriff eines fortgesetzten In-Verkehr-stehens involvirt.

Sohn, im Unterschied vom Vater, die ζωὴ als sein besonderes Eigenthum hätte, sodaß dem Sohne die ζωὴ zukäme, dem Vater aber nicht (was man etwa aus den Worten ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα ungeschickter Weise könnte folgern wollen); dagegen entscheidet die Stelle Ev. Joh. 5, 26. Der Vater hat das Leben in ihm selber, und hat dem Sohne gegeben, ebenfalls das Leben in ihm selber zu haben. Dem Vater steht der Sohn also gegenüber als der ewig empfangende, der Vater dem Sohn als der ewig gebende; aber ein ewiges Geben und Empfangen ist es, wobei kein Noch-nicht-empfangen-haben auf Seiten des Sohnes, kein Nicht-mehr-geben oder Fertig-gegeben-haben auf Seiten des Vaters denkbar wäre, und wobei die Gabe selbst in nichts anderm als dem eigensten Wesensbesitz des Lebens mithin in der eigensten Wesensmittheilung an den Sohn, besteht; denn es wird ja dem Sohne gegeben, das Leben so in ihm selber, das ist als sein eignes substantielles Wesen, zu haben, wie es der Vater hat, im Unterschied von aller Creatur, indem letztere das Leben nicht in ihr selber, nicht in ihrer wesensinhärenten Substanz, sondern als ein verlierbares (mithin scholastisch zu reden als ein accidens) hat. Ja gerade darin besteht der Begriff der Creatur, das Leben als ein in der Zeit empfangenes und verlierbares zu haben. — Ist dem so, so kann der tiefste innerste Begriff des Lebens nicht durch Abstraction von dem, was an den Creaturen sichtbar wird, gewonnen werden. An den Creaturen erscheint nur gleichsam der Wiederschein einzelner Momente jener ζωή, die Gottes ewiges Wesen ausmacht. Das Lebendigsein des wachsenden und sich fortpflanzenden Organismus im Gegensatze zur Starrheit des anorganisch-leblosen — das Lebendigsein der Seele, die noch ihren Leib beseelt, im Gegensatz zum Todeszustand der von dem Leibe getrennten, im ᾅδης und θάνατος befindlichen Seele — das Lebendigsein des Geistes, der in Lebensgemeinschaft mit Gott seinem Urquell steht in Liebe und Heiligkeit, im Gegensatze zu dem Tode des Geistes, welcher von Gott sich losgerissen — das ewige Leben endlich, zu welchem die Kinder Gottes gelangen sollen, im Gegensatz zum ewigen Tode — das alles sind nur auseinandergerissene Bruchstücke jenes ewigen Urlebens in Gott, jener wesenhaften ζωή, welche in Ewigkeit sich bereits durch die generatio filii aeterna in ihrer

Vollendung manifestirt hat, indem sie eine Sphäre des organischen, seelischen und geistig-ethischen Lebens hervorgehen ließ, und welche in der Erlösung sich manifestirt hat und noch manifestirt, indem der, welcher ἡ ζωὴ πρὸς τὸν πατέρα ἦν, in das Gegentheil der ζωή, in den Tod, sich hinabbegab, um die im Tode liegenden persönlichen Wesen sammt der κτίσις συνωδίνουσα (Röm. 8, 22) aus dem Tode in das ewige Leben zu führen. — Der Begriff oder die Idee oder das Wesen oder die Substanz jenes Urlebens, und worin dasselbe denn nun an sich eigentlich bestehe, dies entzieht sich als μυστήριον Θεοῦ unsern blöden Menschenaugen und unserer stammelnden Menschensprache, und wir können immer nur einzelne Momente desselben, und auch diese nur annähernd, nie adäquat, aussprechen. Denn es ist in jenem Urleben Gottes der Quell alles organisch-physischen Lebens mit dem Quell alles geistigen und geistlichen Lebens — es ist in ihm aller Weisheit Quell mit dem unerschöpflich ewigen Born jener Liebe untrennbar geeinigt, vermöge welcher jene ζωὴ Gottes keine höhere Manifestation Ihrer selbst zu geben vermochte, als die, daß sie, die ewige ζωὴ in die nicht-ewige Zeitlichkeit und Sichtbarkeit, in die σάρξ, — sie, die ewige ζωή, in den θάνατος einging, um im Tode sich erst recht als das den Tod überwindende Leben zu bewähren (Apostelgesch. 3, 15; 2, 24). — Und so haben wir in der Person des, der die ζωὴ φανερωθεῖσα ist, das Leben und alles — des geistlichen, geistigen, sittlichen seelischen und auch den Leib erweckenden und verklärenden — Lebens Quell; wenn wir Ihn in uns haben, tragen wir das ewige Leben selber in uns gepflanzt.

V. 3 nimmt nun der Apostel den V. 1 begonnenen, durch die Parenthese unterbrochenen Satz wieder auf, um ihn nun zu Ende zu führen. Es pflegt dies nach einer längeren Parenthese so zu geschehen, daß dasjenige Satzglied, welches vor der Parenthese seine Stelle gefunden und zu weiterer Entfaltung gelangt war, noch einmal, jedoch in abgekürzter Form und nur seinen Hauptmomenten nach, wiederholt wird (wozu sich der Deutsche häufig eines: „ich sage“: der Lateiner eines sed zu bedienen pflegt). Hier war nun das Object des Satzes vorangegangen; das Verbum transitivum sammt den darin latirenden Subject steht noch zu erwarten; es muß also das Object wieder

aufgenommen werden. Das Object bestand nun aus drei T
len, nämlich aus den beiden Gliedern des Relativsatzes ὃ ἦν
ἀρχῆς und ὃ ἀκηκόαμεν .... ἐψηλάφησαν und aus dem
sitionellen Zusatz περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Welche Ele
dieses dreitheiligen Objectes werden nun zum Behuf der Wi
aufnahme wiederholt werden müssen? Der appositionelle Z
περὶ τ. λ. τ. ζ. wird von vornherein wegfallen, da er es
war, der die Parenthese veranlaßt, folglich von dem Haup
abgelenkt hat, und da er in der Parenthese seine Entfaltun
funden hat, folglich dem Leser noch am unmittelbarsten vo
Gedanken steht, es also einer Rückerinnerung an ihn am w
sten bedarf. Aber auch das erste Glied des das Object bild
Relativsatzes V. 1: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, war in der Paren
mittelst der Worte αἰώνιος und ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα
Sinne nach soeben erst wiederholt worden, und braucht
nicht noch einmal wieder aufgegriffen zu werden. So bleib
das zweite Glied jenes Relativsatzes ὃ ἀκηκόαμεν .... ἐ
φησαν übrig. Dies Glied enthält den Ausdruck der subj
ven Stellung, die Johannes als Augenzeuge zu dem zu
kündigenden Gegenstand einnimmt; diese subjective Seite i
die zu dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν in der nächsten inr
sachlichen Beziehung steht; von dieser subjectiven Seite hat
Parenthese, wie wir gesehen haben, abgelenkt zu der obj
dogmatischen Darstellung des Gegenstandes selbst; V. 2
die objective Seite als Hauptmoment auf= und die subj
zurückgetreten als untergeordnetes Moment. Es muß nun
diese subjective Seite, die in dem Hauptsatze V. 1 und
Hauptsache ist, und die sich in jenem zweiten Glied des Re
satzes in Form einer Klimax mit aller Macht ausgebreitet
wieder aufgenommen werden. Es geschieht dies in den Wo
ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν. Denn begreiflicherweise wird
die ganze Klimax in aller ihrer Ausdehnung wiederholt, so
nur die Quintessenz derselben wieder aufgenommen. Und
geschieht dies fein und sinnreich in der Form des sogena
Chiasmus (der Verschränkung). Die Klimax war aufgest
von dem bloßen ἀκούειν zum ὁρᾶν; die Recapitulation be
sogleich mit diesem Höheren, Unmittelbareren, dem ὁρᾶν,

läßt das mattere ἀκούειν nachfolgen.*) „Was wir (also) gesehen und gehört haben" (= nicht bloß gehört, sondern auch gesehen haben).

Nun folgt das das Subject in sich schließende Hauptverbum des Satzes: ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν. So lesen ABC Syr. Vlg. Did. Aug. und mit Recht haben Lachmann und Tischendorf das in der Recepta fehlende καὶ in den Text aufgenommen. Daß dies καὶ aus Versehen aus dem folgenden καὶ ὑμεῖς heraufgeschrieben worden sei (de Wette), ist eine nicht ganz glückliche Conjectur. Solche Gegensätze, so oft sie auftreten, durch Hinzufügung eines καὶ zu markiren, ist echt johanneische Art. (Vgl. Ev. Joh. 17, 18 κἀγώ, V. 19 καὶ αὐτοί, V. 21 καὶ αὐτοί, V. 24 κἀκεῖνοι u. a. Grotius vergleicht auch treffend die „abundantia" an der Stelle Ev. Joh. 6, 51). Wenn aber de Wette gegen die Lesart καὶ ὑμῖν geltend macht, daß Johannes ja dann seine Botschaft vorher schon anderen müßte verkündigt haben (was übrigens an sich doch nichts so undenkbares hätte!) so beruht dies auf einem völligen Misverstande des καὶ ὑμῖν. Nicht im Gegensatze zu anderen, denen er ebenfalls schon jenen λόγος τ. ζ. verkündigt habe (de Wette, Baumgarten-Crusius, Düsterdieck), sondern im Gegensatze zu sich dem Augenzeugen schreibt er: „Was wir gesehen haben, verkündigen wir nun auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt". (Zwingli, Bullinger, Huther; Grotius: ut et vos ipsi non minus quam nos fructum inde percipiatis). Das καὶ vor ὑμεῖς ist jedenfalls ein stärkerer Pleonasmus, als das καὶ nach ἀπαγγέλλομεν. Denn der durch das καὶ vor ὑμεῖς ausgedrückte Begriff der Beiordnung und gemeinsamen Theilnahme liegt in dem Begriffe der κοινωνία μεϑ' ἡμῶν schon vollständig ausgedrückt. Ebendarum wäre das καὶ vor ἡμεῖς logisch völlig unerklärlich, wenn es nicht eben nachdrucksvolle Wiederholung des vorangegangenen καὶ ὑμῖν wäre. Und so muß dieses καὶ zwischen ἀπαγγέλλομεν und ὑμῖν echt sein.

*) De Wette verkennt diese Feinheit, wenn er meint, das ὁρᾶν stünde hier deswegen voran, weil die Worte ἐφανερώϑη ἡμῖν am Schlusse von V. 2 vorangegangen seien. Der Anfang von V. 3 knüpft ja nicht an die Parenthese V. 2 an, sondern lenkt von ihr ab und lenkt zu V. 1 zurück.

„Was von Anfang war, was wir gehört, mit Augen gesehen, geschaut, mit Händen betastet haben, das verkünden wir auch euch". Da der Gegenstand dieses ἀπαγγέλλειν nicht der Christusbegriff, sondern die Erlebnisse des Apostels von Christo sind, da er von einer Verkündigung Christi in seiner geschichtlichen Erscheinung redet, so kann mit dem Acte des ἀπαγγέλλειν nicht der Act des Briefschreibens gemeint sein. Zwar wollte Sander Kap. 2, 1 fg. u. 2, 18; 3, 1 fg.; 4, 1—3 u. 4, 9 u. 14; 5, 6 „historische Verkündigungen" finden; ja selbst unser ἀπαγγέλλομεν soll nach seiner Versicherung schon „eine sehr wichtige historische Verkündigung enthalten"; allein wenn selbst die eifrigsten Bestrebungen derer, die durchaus historischen Stoff in dem Briefe finden wollen, nichts besseres zu Tage zu fördern vermögen, als solche Beispiele, so sieht man eben nur um so deutlicher, daß der Brief kein solches ἀπαγγέλλειν enthält, wovon V. 1 u. 3 die Rede ist. Unser ἀπαγγέλλομεν kann sich aber um so weniger auf den Brief beziehen, als ja der Act des Briefschreibens mittelst der Worte καὶ ταῦτα γράφομεν neben dem Acte des ἀπαγγέλλειν genannt, somit von demselben unterschieden wird. Darin kann uns auch V. 5 nicht irre machen, wo Johannes nichts weiter thut, als den Kern und die Quintessenz aus jener ἀγγελία, die er im Evangelium den Lesern gebracht hat [und zwar zunächst nur aus demjenigen Theile dieser ἀγγελία, welcher das, was die Jünger aus Christi Munde gehört hatten, enthält] auszuziehen, und praktisch-paränetische Folgerungen daraus herzuleiten. Johannes bringt nicht V. 5 die V. 3 versprochene ἀγγελία, sondern er erinnert V. 5 an die in seinem Evangelium gebrachte und V. 3 als solche erwähnte ἀγγελία.

Gewiß ist also, daß mit dem ἀπαγγέλλομεν V. 3 nicht der Act des Briefschreibens gemeint sein kann. Mehrere neuere Ausleger (Lücke, de Wette, Düsterdieck) erkennen dies auch mehr oder minder an, wollen nun aber in ἀπαγγέλλομεν eine ganz allgemeine Schilderung der apostolischen Thätigkeit überhaupt oder wenigstens der johanneischen (mündlichen) Lehrthätigkeit überhaupt finden. Das erstere ist schlechterdings unmöglich, da die V. 1 bis 3 gegebene Charakteristik durchaus nicht auf die allgemeine Lehrweise der sämmtlichen Apostel paßt, sondern alle die

specifischen Züge der besonderen Lehrweise des Johannes in markirtester Art enthält. Aber nicht nur dies, sondern es findet — wie ja auch Düsterdieck und Huther bei der Erklärung dieser Verse zugestehen — eine so significante Rückbeziehung auf den Eingang des Evangeliums des Johannes statt, daß schon dadurch allein der Gedanke nahe gelegt wird, der Apostel habe bei dem ἀπαγγέλλομεν eben die Uebersendung seiner Evangelienschrift im Auge gehabt. In diesem Falle haben die Worte V. 1—3 einen sehr bestimmten praktischen Zweck; er kündigt ihnen das dem Briefe beigelegte Evangelium an, und stellt dann in den Worten καὶ ταῦτα γράφομεν den Zweck seines Briefes daneben. Das Verhältniß der beiden, unmittelbar vor ihm liegenden Schriften, des geschriebenen Evangeliums und des zu schreibenden Briefes, die eins das andere begleiten sollen, ist das Thema von V. 1—4. Welchen Zweck sollte es dagegen gehabt haben, wenn der Apostel seinen Brief, den er eben schreiben wollte, seiner allgemeinen sonstigen mündlichen Lehrthätigkeit entgegen, und zu ihr in ein Verhältniß gestellt hätte? Wollte er ja den Gedanken ausdrücken, daß er in allem, was er ihnen stets predige, nämlich in der Lehre daß Jesus der Christ sei, oder daß der λόγος Fleisch geworden sei, ihnen nicht Träume und Erfindungen, sondern gewisses und erlebtes predige, so durfte er das Object seiner Predigt (daß der λόγος Fleisch geworden, oder daß Jesus ἀπ' ἀρχῆς gewesen) dem Satze, daß er dies selbst erlebt habe, nicht coordiniren (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ... ἑωράκαμεν) sondern er hätte dann jenes zum Subject und dies zum Prädicat machen müssen. („Das, was wir euch verkündigen, daß Jesus von Anfang war, und uns erschienen ist, haben wir gehört und mit Augen gesehen" u. s. w.). So schreibt er aber nicht. Sondern er setzt die Aussage: „Was von Anfang war, was wir gehört, gesehen u. s. w. haben, das verkündigen wir euch", der zweiten Aussage: „und dieses schreiben wir euch" an die Seite, so, daß in der ersteren das ἀπαγγέλλομεν der nachdruckvolle und mit solchem Nachdruck V. 3 (nach der Parenthese) isolirt hingestellte Prädicatsbegriff des Satzes ist, also dasjenige ist, was er eigentlich von dem Objecte aussagen will. Nun kann er doch nicht wohl den Lesern jetzt erst, erst in dem Briefe, die Nachricht oder Neuigkeit haben mittheilen wollen, daß er das,

was von Anfang war u. s. w., ihnen verkündige oder zu verkündigen pflege (in seiner mündlichen Thätigkeit). Dagegen erhalten diese Worte einen trefflichen Sinn, wenn Johannes damit ihnen das wirklich Neue verkündigt, daß er ihnen beifolgend diese V. 1 charakterisirte Verkündigung — nämlich sein Evangelium — übersende.

Auch das καὶ ὑμῖν gewinnt bei dieser Auffassung eine lebendige Beziehung. Was wir Apostel geschaut und erlebt haben, das sollt auch ihr, die ihr nicht Augenzeugen des Lebens Jesu Christi waret, erfahren. Das geschah eben durch Verkündigung und Darstellung des concreten Lebens Christi, wie sie in der Evangelienschrift enthalten ist.

Von dem Hauptsatze nun, der V. 1 mit ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς beginnt und mit ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν schließt, hängt nun ein Absichtssatz ab: ἵνα .... Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieser Absichtssatz ist wieder zweigliedrig; eine gedoppelte Absicht also will Johannes durch Uebersendung des Evangeliums erreichen. Die beiden Glieder sind aber ihrem Inhalte nach (wie schon Zwingli und Calvin treffend bemerkt haben) parallel mit den beiden Gliedern der Bitte Jesu im hohepriesterlichen Gebet Joh. 17, 21.

a) ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν	a) ἵνα πάντες ἓν ὦσιν (καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν σοί)
b) καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρός καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ I. Χρ.	b) ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν.

So ist der letzte höchste positive Zweck, den Johannes durch sein Evangelium erreichen will, dieser, daß Jesu hohepriesterliches Gebet an seinen Lesern in Erfüllung gehe, daß sie a) als lebendige Glieder in jene Gemeinschaft hineinwachsen, als deren Mutterstamm eben die Jünger des Herrn dastehen, in jene Gemeinschaft, deren Glieder untereinander eins sind, b) welche gegenseitige Einheit*) aber ihren innern Lebensgrund hat in der Einheit, in welcher jeder einzelne

*) Man kann dies Verhältniß der beiden Glieder nicht schlimmer misverstehen, als wenn man mit Luther behauptet, die κοινωνία im zweiten Gliede sei „nicht identisch" mit der im ersten.

mit dem Vater und dem Sohne steht. Es versteht sich hiernach von selbst, daß die beiden Glieder des Finalsatzes nicht äußerlich nebeneinander, sondern in der innigsten Beziehung aufeinander stehen. Das zweite gibt den innern Lebensgrund und das Lebensprincip an, auf welchem das erstgenannte erwächst und allein zu Stande zu kommen vermag. Dies Verhältniß der beiden Glieder ist sprachlich durch das zur Partikel καί hinzutretende δέ ausgedrückt. Καὶ δέ, et vero, drückt aus, daß das zweite zum ersten nicht einfach hinzugesetzt oder addirt wird, sondern durch die Hinzufügung zugleich eine Wendung oder nähere wesentliche Bestimmung für das vorangehende erste eintritt. Vgl. Ev. Joh. 6, 51, wo der Gedanke: „ich bin das lebendige Brot" durch den hinzutretenden Gedanken: „und aber das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch" eine neue Wendung und nähere Modification erhält. (Anders Ev. Joh. 8, 17; 15, 27 wo nicht das καί die die Sätze verbindende Hauptconjunction, sondern wo δέ die Hauptconjunction ist, καί aber im Sinne von auch sich auf ein einzelnes Nomen des Satzes — 8, 17 auf νόμος, 15, 27 auf ὑμεῖς — bezieht, sodaß man dort „aber auch" zu übersetzen hat).

Das zweite Glied unsers Finalsatzes hat kein Verbum, keine Copula, denn die Lesart καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα ᾖ μετὰ τοῦ πατρὸς κλ. ist entschieden unecht, indem das ᾖ sich nur in einem Minusculorcodex (und in einigen Versionen, wo es natürlich kritisch völlig bedeutungslos ist) findet. Wenn aber dies ᾖ auch nicht im Texte steht, so wird man es doch zu suppliren, d. h. man wird sich das zweite Glied noch von ἵνα abhängig und im Conjunctiv stehend zu denken haben (Vgl. August., Beda, Erasmus, Zwingli, Oecolampadius, Luther, Calvin, Grotius u. a.). Andere Exegeten (Episcopius, Bengel, Düsterdieck, Sander, Huther) wollen ἐστί suppliren. Damit würde aber das zweite Glied aus seiner natürlichen Beziehung zum ersten herausgerissen und zu einer bloßen erläuternden Bemerkung herabgesetzt. Nein, es ist die Absicht des Johannes bei seiner ἀπαγγελία, daß jenes Gebet Jesu nach seinen beiden Seiten erfüllt werde, daß die Leser in die Gemeinschaft mit den Jüngern eintreten und daß diese Gemeinschaft in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ihr Lebensprincip habe.

An die Stelle des ἐν ὦσιν Joh. 17, 21 setzt Johannes den

Begriff der κοινωνία. Dieser empfängt eben aus Joh. 17 sein Licht. Es ist nicht bloß eine gemachte, etwa auf Verabredung beruhende, aber auch nicht eine bloß ethische, aus einer zuvor in den Einzelnen vorhandenen gleichen Gesinnung hinterher resultirende Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft des Seins und Wesens, darin wurzelnd, daß ihre Theilnehmer aus dem gleichen σπέρμα θεοῦ (1 Joh. 3, 9) gezeugt und von den gleichen Kräften himmlischen, verklärten Lebens durchströmt sind (Sander). Und ebendarum ist diese κοινωνία der Glieder wesentlich und ihrer Wurzel nach eine κοινωνία mit dem Vater und dem Sohne — dem Vater, der sein σπέρμα, d. h. seinen h. Geist, gibt und dadurch zum Sohne zieht, — dem Sohne, mit welchem der Wiedergeborene durch den h. Geist zusammenwächst als Glied mit dem Haupte. De qua loquatur societate, quodque intelligat consortium, exponit; non qua homines hominibus solum pace, concordia et amicitia fraterna junguntur, sed qua homines Deo animo, mente atque adeo fide hic uniuntur indissolubiliter et posthanc cum eo aeternum viventes. Hoc est quod Christus orat patrem Jo. 17. (Zwingli.)

ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν, so formirt sich hier das πάντες ἓν ὦσιν. Christus bittet absolut, daß „sie alle“, die „an ihn glauben werden“ (V. 20) eins seien. Johannes hat es mit einer Anzahl bestimmter Einzelner zu thun, die in den Leib jener πάντες ἓν ὄντες einzufügen sind. Der schon vorhandene Leib, in den sie eingefügt werden, erscheint als ἡμεῖς; es ist die bereits vorhandene ältere Generation derer, welche Augenzeugen Jesu gewesen. Die Einzufügenden oder im Eingefügtwerden bereits begriffenen sind die Leser, an die er schreibt; diese werden mit dem Worte καὶ ὑμεῖς (dessen Form sich, wie wir oben sahen, aus dem vorangehenden καὶ ὑμῖν erklärt) den ἡμεῖς entgegengestellt. Sie sollen mit den ἡμεῖς κοινωνία haben, also eben in die vorhandene κοινωνία eingepflanzt werden.

καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα (scil. ᾖ) μετὰ κλ. ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα kann nun natürlich nicht die κοινωνία sein, in der die ἡμεῖς, die Augenzeugen, allein und mit Ausschluß der ὑμεῖς stünden; sondern ἡμετέρα ist communicativ: „Unsere Gemeinschaft, in der wir schon standen, und in die ihr nun auch eingetreten seid und je mehr und mehr hineinwachsen sollt.“

V. 4. Auf den ersten längeren und verwickelteren Theil der Eingangsperiode folgt nun der zweite, kürzere und minder schwierige Theil. Dem ersten Hauptsatze wird ein zweiter coordinirt und mittelst der copulativen Partikel καὶ beigefügt. Καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Vor allem ist hier die Lesart festzustellen. Statt ὑμῖν liest cod. B ἡμεῖς, eine Lesart, welche hier allerdings schon die innere Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Denn obwohl Johannes nicht selten (z. B. Ev. Joh. 6, 51) das im Verbum schon liegende persönliche Pronomen noch daneben setzt, so thut er dies doch nur da, wo einiges Gewicht auf demselben liegt. Hier dagegen würde ein solches betontes ἡμεῖς durchaus nicht passen; es würde den V. 3 uns begegnenden Gegensatz zwischen ἡμεῖς und ὑμεῖς, welcher durch das communicative ἡμετέρα soeben ausgeglichen war, wieder mit neuer Schärfe hervortreten lassen, wozu doch der Gedanke des 4. Verses gar keinen Anlaß gibt, da hier der Gegensatz zwischen καὶ ταῦτα und dem vorigen in den Vordergrund tritt, nicht aber der zwischen ihr und wir. („Und dieses schreiben wir, damit…"; nicht aber: „und dies schreiben wir"; denn daß dieser Brief von Johannes und nicht etwa von den Lesern geschrieben werde, verstand sich ja wahrlich allzusehr von selbst!) Diese innern Gründe gegen ἡμεῖς sind so stark, daß sie selbst dann entscheidend wirken würden, wenn diese Variante äußerlich beglaubigt wäre, als sie es durch jenen einzigen Codex ist. — Weit erheblicher schwanken die Codices am Ende unseres Verses zwischen ἡ χαρὰ ἡμῶν und ἡ χαρὰ ὑμῶν*). Ἡμῶν lesen B, G, eine Reihe Minuscularcodices sowie einige Kirchenväter (Theophylakt, Oecumenius) und die slavische Uebersetzung. Lachmann in der großen Ausgabe hat daher ἡμῶν recipirt. Ebenso schon Mill. Ist ἡμῶν echt, so nimmt der Apostel das communicative ἡμετέρα wieder auf, „damit unsere (gemeinsame) Freude eine vollendete sei." Nun ist es jedenfalls wahrscheinlicher, daß ein Abschreiber, sei es unwillkürlich aus Versehen, sei es mit Absicht, nach dem unmit-

*) Eine dritte Lesart: ἡ χαρὰ ἡμῶν ἐν ὑμῖν (nur bei der syrischen und erpenischen Version) dankt ihre Entstehung offenbar nur dem Streben, die beiden andern Lesarten durch Combination auszugleichen.

telbar in V. 4 vorangegangenen ὑμῖν mit ὑμῶν fortgefahren habe, als daß ein Abschreiber um des ἡμετέρα V. 3 willen ein schlichtes ὑμῶν in ἡμῶν umcorrigirt habe (wie Düsterdieck meint). Aus diesem Grunde bin ich nicht abgeneigt, mit Lachmann ἡμῶν für die echte Lesart zu halten, die denn auch jedenfalls eine feinere Nuancirung des Gedankens gibt. Auch die Entstehung der Variante γράφομεν ἡμεῖς scheint dafür zu sprechen. Diese Variante erklärt sich offenbar nur aus dem (verkehrten) Streben, den V. 3 abgethanen Gegensatz von wir und ihr in V. 4 noch einmal auftreten zu lassen, und so dürfen wir wohl voraussetzen, daß die ersten Codices, welche γράφομεν ἡμεῖς gelesen haben, auch χαρὰ ὑμῶν werden gelesen haben. Damit wäre die Entstehung des unechten ὑμῶν doppelt erklärt. Nur um so bedeutsamer ist aber, daß der cod. B, welcher aus solchen (uns verlorenen) Codices das γράφομεν ἡμεῖς aufnahm, gleichwohl das (hierzu gar nicht passende) χαρὰ ἡμῶν stehen ließ, offenbar doch wohl, weil dies ἡμῶν anderweitig zu gut beglaubigt war, oder zu sehr als echt anerkannt war. — Eine wesentliche Aenderung des Gedankens resultirt übrigens aus dieser Variante nicht.

Καὶ ταῦτα weist offenbar auf den Brief. Wenn Düsterdieck sagt, es weise „nicht bloß auf V. 1—3 (worauf Sander es bezieht!), sondern auf den ganzen Brief", so ist dies immer noch nicht richtig ausgedrückt. Gerade auf V. 1 – 3 kann καὶ ταῦτα nicht weisen, da das καὶ ταῦτα γράφομεν zu dem ὃ ἦν κλ..... ἀπαγγέλλομεν als ein anderes, zweites, sogar aus einer selbständigen neuen Absicht (ἵνα ἡ χαρὰ κλ.) geschehenes hinzutritt. Freilich wird man auch nicht (mit Socin) sagen dürfen, καὶ ταῦτα weise bloß auf das folgende mit Ausschluß des V. 1—3 vorangehenden. Vielmehr weist eben καὶ ταῦτα auf gar keine einzelne Stelle oder Partie des Briefes als solche, sondern auf den Brief als solchen im Gegensatz zum Evangelium worauf V. 1—3 gewiesen hat. Es wird die eine Schrift der andern coordinirt, nicht irgend eine Stelle des Briefes einer andern Stelle, geschweige (wie Huther will), „das Besondere dem Allgemeinen."

Die Absicht, in welcher der Apostel dem Evangelium seinen Brief beifügt, ist ausgesprochen in den Worten: „damit unsere Freude eine vollendete sei." Nicht im Begriffe der χαρά

sondern in dem Vollendetwerden dieser χαρά liegt die Pointe der Absicht. Es soll nicht zur κοινωνία V. 3 nun auch noch die χαρά als ein anderes und davon trennbares gefügt werden, sondern es soll jene χαρά, von welcher zwar nicht gesagt aber vorausgesetzt wird, daß sie mit jener κοινωνία schon von selbst gegeben sei, zu ihrer Vollendung gebracht werden. Gerade hier erweist sich nun die Lesart ἡμῶν als die innerlich passendere, feinere. Die gegenseitige Freude, erstlich die Glaubensfreudigkeit und Glaubenszuversicht der Leser nach überwundenem Argen, und sodann die Freude des Apostels an der Treue und Festigkeit seiner Gemeinden, zusammt der seligen Freude beider in Gott soll vollendet werden. Dies zu erreichen, fügt er dem, das Material zur Ueberwindung der gnostischen Anfechtungen enthaltenden Evangelium, auch noch den Brief bei, worin er die Anwendung von jener Rüstkammer macht und sie die Waffen brauchen lehrt, ihnen den Abgrund enthüllt, aber auch die Herrlichkeit der κοινωνία mit Dem, welcher φῶς ἐστιν, vor ihren Augen entfaltet.

Der Begriff der χαρά sowie die Verbindung ἡ χαρὰ πληροῦται entstammen wieder dem Evangelium des Johannes (Kap. 15, 11; 17, 13). Da V. 3 sich sichtlich an V. 21 des hohepriesterlichen Gebetes angeschlossen hat, so werden wir auch hier bei V. 4 zunächst an die Stelle Joh. 17, 13 zu denken veranlaßt sein. Dort ist auch das Participium πεπληρωμένη gebraucht, wie an unserer Stelle. Christus redet, ehe er zum Vater geht, solange er noch bei seinen Jüngern ἐν τῷ κόσμῳ ist, ταῦτα (seine Abschiedsreden) ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς. Dem analog wird der greise Johannes seinem Evangelium noch diesen Brief als ein Abschieds- und Gedenkwort beifügen, auf daß die Freude — die Siegesfreudigkeit und Zuversicht, die Welt überwunden zu haben, (denn um diese Art von Freude handelt es sich, wie Joh. 17, 9—16, so bei dem Zweck des Briefes, dessen Schlußabschnitt, wie wir sehen werden, gerade von dem „Sieg über den κόσμος" handelt, sodaß der ganze Brief in dieser νίκη gipfelt) — eine vollendete sei in ihnen wie sie es in ihm ist (daher das communicative χαρὰ ἡμῶν, welches ganz dem ἐν ἑαυτοῖς Joh. 17, 13 entspricht und beide Momente zusammenfaßt).

Man thut also nicht gut, mit Zwingli, Oecolampadi de Wette, Düsterdieck, Huther u. a. die χαρὰ allzu allgem dogmatisch als das aus der Gottesgemeinschaft quellende Se keitsgefühl, die tranquillitas conscientiae, zu fassen. Damit n der feine Gegensatz zwischen V. 3 und V. 4 verwischt, und Beziehung auf Joh. 17, 13 kommt nicht zu ihrem Rechte. : χαρὰ ist hier, was sie Joh. 17 ist, jene Freudigkeit, die gründet auf die Gewißheit, daß die Kinder Gottes, obwohl der Welt, doch nicht von der Welt sind, und daß die ihnen nichts anhaben kann, weder innerlich durch Verführn noch äußerlich durch Verfolgung. Sachlich betrachtet, ist d χαρά überall da vorhanden, wo jene κοινωνία V. 3 vorhan ist (wie dies nachher Kap. 3, 10 und 14 ausdrücklich ausgefü wird), und überall da nicht vorhanden, wo es an jener κοινω fehlt; und darum kann Johannes (wie wir oben gesagt), es selbstverständlich voraussetzen, daß mit jener κοινωνία d χαρά gegeben sei. Aber so gewiß beide in der sachlichen W lichkeit stets miteinander verbunden vorkommen, so gewiß ste sich in ihnen doch zwei verschiedene Seiten eines desselben göttlichen Lebens dar. Die κοινωνία ist das posit Verhältniß zu den Brüdern und zu dem Vater und dem Soh die χαρά (im Sinne von Joh. 17, 13 verstanden) bezieht wesentlich auf das Kampfverhältniß des Christen z κόσμος.

Und wie einleuchtend und klar stellen sich nun diese bei verschiedenen Zwecke V. 3 und V. 4 mit den beiden zu ih Erreichung angewendeten Mitteln zusammen! Sein Ev gelium, diese thetische, positive, historische ἀπαγγελία des ewi λόγος in seiner geschichtlichen Erscheinung, übergibt Johan den Lesern, damit die hohepriesterliche Bitte Joh. 17, 21 erfü d. h. damit der positive Zweck erreicht werde, sie in jene meinschaft des Leibes der Gemeinde Christi, welche auf der meinschaft mit dem Haupte ruht, einzupflanzen. Den Br aber mit seiner paränetischen Anwendung der Kernpunkte Lehre, mit seiner Unterscheidung und Diagnose von Licht Finsterniß, mit seiner Darlegung des Verhältnisses der Chri zum κόσμος (Kap. 3), mit seiner Kennzeichnung der antichristisc Verführungsmacht und Warnung vor ihr, und endlich mit sein

les abschließenden Triumph der νίκη über den κόσμος, fügt
hannes bei, damit jene andere hohepriesterliche Bitte Joh. 17, 13
re Erfüllung finde, damit nämlich die Leser zu jener vollendeten
ampfes- und Siegesfreudigkeit gelangen mögen, welche
erall nur da möglich ist, wo der Christ, ob zwar in der
elt seiend, doch innerlich von der Welt losgekommen und
ei geworden und ihren Verstrickungskünsten nicht mehr zu-
nglich ist.

Erster Theil.

Mittelpunkt der ἀγγελία: Gott ist Licht.

Kap. 1, 5 — Kap. 2, 6.

V. 5 stellt Johannes den Mittel- und Kernpunkt jener ἀγγελία,
n welcher er V. 3 geredet hatte, nämlich der in seiner Evan-
lienschrift enthaltenen, hin. Er bringt nicht (wie wir ja schon
en gesehen haben) — er bringt nicht V. 5 die V. 3 in Aus-
ht gestellte ἀγγελία, sondern er erinnert V. 5 an die in
nem Evangelium gebrachte, den Lesern übergebene und
. 3 als solche erwähnte ἀγγελία. Denn das ist ja eben das
erhältniß seines Briefes zum Evangelium, daß er im Evange-
um sein Erlebniß vom erschienenen Logos als solches objectiv
schichtlich darlegt, im Briefe aber die einzelnen Seiten der
ffenbarung des Logos und seines Wesens gleichsam dogmatisch
nirt, und die praktischen — paränetischen wie polemischen —
olgerungen daraus zieht.

Er beginnt aber V. 5 diese Entwicklung mit einem Punkte,
elcher nicht blos eine Seite neben andern enthält, sondern
r Kern- und Quellpunkt aller Offenbarung Gottes
;, aus welchem die übrigen Punkte als einzelne Seiten ent-
ringen. Daher kann er geradezu schreiben: καί ἐστιν αὕτη ἡ
γγελία ἣν κλ.; die von Jesu Christo gehörte Verkündigung,
e ganze stellt sich der in der Wahrheit ὅτι ὁ θεὸς φῶς
στιν. Und so erklärt sich auch das nachdrucksvoll vorangestellte

ἐστιν. Denn die Lesart καὶ ἐστιν αὕτη ist durch cod. BCG Theophylakt, Oecumenius u. a. gut bezeugt, und der Umstand, daß Johannes sonst (Kap. 2, 25; 3, 11 und 23; 5, 11 und 14) καὶ αὕτη ἐστὶν schreibt, weit entfernt gegen die Echtheit jener Lesart zu sprechen (wie Düsterdieck meint), dient ihr vielmehr zur Bestätigung, da es weit wahrscheinlicher ist, daß ein Abschreiber unsere Stelle jenen späteren (wo aber Johannes eben nur einzelne Seiten der Offenbarung Christi entwickelt und darum minderen Nachdruck anwendet) conform gemacht habe, als daß ein Abschreiber dem sonstigen johanneischen Usus zum Trotz das Wort ἐστιν willkürlich vorangestellt haben sollte. Nachdrucksvoll also schreibt er: „Und zwar ist dieses die Verkündigung"; indem er ἐστιν voranstellt, spannt er die Aufmerksamkeit auf das nachfolgende αὕτη und verleiht diesem Worte einen stärkeren Accent. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία κλ. würde hebräisch heißen: וְזֹאת הַשְּׁמֻעָה dagegen entspricht das καί ἐστιν αὕτη κλ. dem hebräischen: וְהָיְתָה זֹאת הַשְּׁמֻעָה. Für ἀγγελία liest die Rezepta (auch de Wette) ἐπαγγελία, allein die äußeren Zeugnisse (AG und patr.) sowie der innere Grund, daß ἐπαγγελία überall (auch 2, 25) nur in der (hier nicht passenden) Bedeutung „Verheißung" vorkommt, entscheiden für ἀγγελία (Griesbach, Mathesius, Lachmann, Tischendorf, Düsterdieck). Die Conjectur des Socin und Episcopius, welche ἀπαγγελία lesen wollen, hat alles gegen sich, denn dies Wort kommt weder an unserer Stelle in irgend einer Handschrift, noch sonst irgendwo im Neuen Testament vor.

ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν — ist dem Wesen nach nichts anderes, als eben jenes ἀπαγγέλλειν, wovon V. 3 die Rede gewesen, nur nach einer Seite hin näher modificirt. Was er gehört und mit Augen gesehen, geschaut und mit Händen betastet — sein Erlebniß des fleischgewordenen Logos — verkündet Johannes im Evangelium. Von eben dieser, im Evangelium enthaltenen Verkündigung redet er auch hier: die Quintessenz und den Wurzelpunkt dieser Verkündigung, welche er in der Evangelienschrift den Lesern zu übersenden im Begriffe steht, will er nun in diesen Versen des Briefes concentrirend entwickeln; worin sie ihrem Centralpunkte nach bestehe, jene von Christo empfangene, den Ephesern verkündete Verkündigung, will er darstellen. So charakterisirt er sie denn

ach eben jenen beiden Momenten, die schon V. 1 und 3 vor=
ekommen waren, nämlich a) als eine von Christo überkommene
und b) den Lesern durch ihn verkündigte. Nur wiederholt er bei
em ersten dieser Momente hier nicht das Hören, Schauen
und Betasten, sondern diesmal nur das Hören, und zwar
us einem guten Grunde. Denn diese oberste Wahrheit, welche
r hier als den Quellpunkt aller übrigen Seiten der Offen=
barung Gottes in Christo und somit als die Quintessenz aller
Verkündigung von Christo namhaft zu machen hat — die Wahr=
eit, daß Gott ein Licht ist — hat vorzugsweise den Cha=
akter eines Lehrsatzes an sich, und ist (obschon auch sie nicht
inder wie andere Seiten der Offenbarung thatsächlich in Christi
erson und Leben sich manifestirt hat) doch vorzugsweise in Christi
ehre hervorgetreten, in jenen Reden Christi, worin er sein
Wesen und somit (Ev. Joh. 14, 9) das Wesen des Vaters, also
as Wesen des dreieinigen Gottes, den Jüngern aufgedeckt und
ufgeschlossen, und es kund gethan hat, daß sein Wesen Licht sei
Ev. Joh. 3, 19 fg.; 8, 12; 9, 5; 11, 9 fg.; 12, 35 fg. und
46; vgl. Luk. 11, 35; 16, 8). Diesem ihren Quellpunkte nach
erscheint daher die ἀγγελία vorzugsweise als eine ἠκουσμένη, als
eine aus Christi Mund vernommene. Christus hat diese Cen=
tralwahrheit, daß Gott selbst, sowie er, sein Sohn, Licht sei,
den Jüngern verkündigt, und Johannes verkündigt sie wieder
seinerseits den Lesern. (Dies Wiederverkündigen ist durch
ἀναγγέλλειν, renunciare, ausgedrückt; vgl. Ev. Joh. 16, 13—15
und Erasmus und Düsterdieck zu unserer Stelle).

So wird also in unserm Verse der Mittelpunkt der
ganzen johanneischen ἀγγελία eingeführt und keineswegs schließt
ich V. 5 an V. 4 nur als eine „Bedingung" an, unter
welcher man in die V. 3—4 genannte Gemeinschaft eintreten
önne (eine Ansicht, welche Huther S. 14 seines Commentars
ertritt, während er sie doch S. 15 selbst für „unrichtig"
rklärt!)

Jener Hauptsatz und Mittelpunkt der ἀγγελία stellt sich nun
ar in den Worten: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστι. Nachdrucksvoll
ird noch die negative Seite beigefügt: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ
στιν οὐδεμία. Was zunächst das sprachliche Verständniß betrifft,
ist φῶς qualitatives (nicht subsumirendes) Prädicat, und be=

sagt, daß Gott seinem Wesen nach Licht sei, nicht, daß er (wie Luthers Uebersetzung ausdrückt) ein Licht unter mehreren sei. Will man nun aber in den tieferen Sinn dieser Aussage, daß Gott Licht ist, eindringen, so erhebt sich hier dieselbe Schwierigkeit, welche bei dem Verständniß der ζωή V. 1 stattfand, nur noch in gesteigertem Grade. Wenn Düsterdieck den Begriff des φῶς durch den des, ein „Abglanz des göttlichen Lichtes" seienden „Lichtwandels der Gläubigen" klar machen will, so bewegt er sich im Zirkel und erklärt idem per idem; wenn er sodann den Begriff des Lichtes auf den der Heiligkeit reducirt und Calvin tadelt, welcher das Licht zugleich von der Heiligkeit und der Allwissenheit Gottes verstehen wollte — dann aber zwei Zeilen nachher versichert, der Begriff des Lichtes dürfe nicht auf die bloße abstracte Heiligkeit bezogen werden, so dient dies gerade auch nicht dazu, den Gegenstand klarer zu machen. Fruchtbarer schon ist die Erinnerung, daß die Aussage, Gott sei Licht, keine dem Johannes allein eigenthümliche, sondern eine in der ganzen h. Schrift sich findende ist, wie schon Ps. 104, 2 das creatürliche Licht der Gestirne als ein Gewand Gottes sich darstellt, und Gott dem Ezechiel und Habakuk als ein Licht sichtbar erscheint (vgl. Apokalypse 1, 14 und 4, 3 u. a.) und wie Dan. 2, 22 Gott nach seiner Allwissenheit als Licht dargestellt wird, und bei Paulus (Röm. 13, 12; Eph. 5, 8; 2 Cor. 6, 14; 1 Thess. 5, 5; 1 Tim. 6, 16), Petrus (1 Petr. 2, 9) und Jakobus (Jak. 1, 17) der Gegensatz von Licht und Finsterniß, sowie die Aussage, daß Gott im Lichte wohne oder des Lichtes Vater sei, sich findet. Nur der Satz, daß Gott selbst seinem Wesen nach Licht sei, ist dem Johannes eigenthümlich; und um in seine Tiefe einzudringen, bieten alle jene anderweitigen Aussagen sich zwar zu Wegweisern dar, die aber nur bis auf einen gewissen Grad der Sache näher, nicht in ihren Kern hineinführen, und am Ende mehr Licht von unserer Stelle empfangen, als ihr geben. Denn was namentlich von dem Gegensatze des Wandels im Licht und des Wandels in Finsterniß hier und da gesagt wird, zeigt uns doch nur im allgemeinen soviel, daß die ganze Kategorie nicht blos eine physische und metaphysische, sondern vor allem auch eine ethische Seite habe; um aber zu verstehen, warum ein Wandel im Geiste Gottes als ein Wandel im Lichte bezeichnet

werde, muß man zuerst wissen, warum Gott selbst seinem Wesen nach als Licht bezeichnet werde.

Dies einzusehen, wird man, analog wie oben bei der ζωή, festzuhalten haben, daß alles, was auf creatürlichem Gebiete als „Licht", in physischem wie in metaphysischem Sinne, bezeichnet zu werden pflegt, nur ein Ausfluß jenes in sich einigen Urlichtes ist, welches als das Wesen Gottes erscheint. Um aber in diesem einheitlichen Urbegriff des Lichtes einzudringen, wird man zunächst und vor allem fragen müssen, was denn zwischen jenen verschiedenen Arten creatürlichen Lichtes für ein Gemeinsames vorhanden sei. Den Ausgangspunkt wird nur die Stelle 1 Mos. 1, 3 bilden können. Der Anfang der auf das mit ארץ bezeichnete, noch in sich verworrene untere Schöpfungsgebiet gerichteten schöpferisch=entfaltenden Gottesthätigkeit besteht darin, daß er gebeut: „Es werde Licht." So ist das Licht, das physische nämlich, nicht ein zu den fertigen Substanzen und Organismen hinterher hinzukommendes, dieselben beleuchtendes und subjectiv anschaubar machendes, sondern vielmehr der oberste Quell aller kosmischen Gliederung, chemischen Scheidung und organischen Entwicklung. An sich selbst aber ist das physische Licht ein Bewegungsphänomen, ein Leben in den leuchtenden Körpern, das ihre kleinsten Theile schwingen macht, also daß diese ihre Lebensschwingungen sich den nächstliegenden (durchsichtigen) Körpern strahlförmig nach allen Richtungen mittheilen und hinauswirken, sodaß also das Licht diejenige Lebensaction der leuchtenden Körper ist, vermöge deren es zu ihrem Sein gehört, von ihrem Dasein Kunde zu geben nach außen, sich selbst auszukündigen, anderen von sich zu erzählen, sich und ihr Wesen offenbar zu machen. Zum Wesen des leuchtenden Körpers gehört es, für andere zu sein; der dunkle Körper verschließt sich in sich. Somit ist das Licht — schon das physische! — seinem innersten Wesen nach wie Leben so Liebe; und da es Offenlegung des eigenen Seins ist, auch Wahrhaftigkeit. Der leuchtende Körper offenbart aber nicht nur sich selbst, sondern beleuchtet auch fremde, dunkle Körper, die sich ihrer eigenen Natur nach in sich verschließen würden. Seine Strahlen treffen auf ihre Oberfläche, und da das Schwingungsleben hier einen Widerstand findet, wendet es sich zurückprallend

nach allen Seiten, und gibt nach allen Seiten hin Kunde von dem Dasein und der Art des an sich dunkeln Körpers. Darin liegt eine Ueberlegenheit des Lichtes über die Finsterniß; das an sich Dunkle wird wider seinen Willen vom Licht ans Licht gezogen und sichtbar, offenbar gemacht, aufgedeckt. Ja, mehr noch; das physische Licht ist für die Organismen eine Bedingung ihres Lebens; durch das Licht wird der an sich dunkle Körper nicht nur beleuchtet, sondern auch belebt; wie das Licht Leben ist, so spendet es Leben. Nun ist aber offenbar dies physische Licht mehr als eine bloße Parabel oder Allegorie des metaphysischen und ethischen Lichtes; ja es findet sogar zwischen allen dreien mehr als eine bloße Analogie statt. Das physische Licht ist für uns Creaturen die reale Mutter alles metaphysischen Erkennens; nicht nur, daß alle unsere abstracten und allgemeinen Begriffe sich aus concreten, sinnlichen Wahrnehmungen bilden; sondern unser Denken selber findet innerhalb der Kategorie des physischen Lichtes statt. Wir können nicht denken, ohne zu unterscheiden, und nicht unterscheiden, ohne ein A und ein B nebeneinander zu denken, die intellectuelle Vorstellung des Nebeneinander ist die Wurzel alles creatürlichen Denkens; es ist dies aber die intellectuelle Vorstellung des Raumes; und die einfachste Raumdimension, die Vorstellung einer Linie, eines Punktes, kurz irgendwelcher Begrenzung, läßt sich nicht innerlich vollziehen ohne die Vorstellung verschiedener Färbung, d. h. Beleuchtung, mithin nicht ohne die des physischen Lichtes. Das Wesen des physischen Lichtes ist der denkenden Seele angeboren. Licht ist Unterscheidung seinem Wesen nach, und es ist durchaus mehr als eine allegorische Phrase, wenn wir von irgend einer auch noch so geistigen Wahrheit den Ausdruck brauchen, sie sei uns licht, d. i. deutlich geworden.

Und so wird es auch mehr als eine Parabel oder Allegorie, und selbst mehr als eine Analogie sein, wenn auf ethischem Gebiete die Sünde, die Selbstsucht, welche von Gott sich abwendet und gegen den Nächsten sich verschließt, als Finsterniß, und die Gesinnung der Liebe und Wahrhaftigkeit als Licht sich darstellt. Es ist nichts zufälliges und äußerliches, daß die Sünde in allen ihren verschiedenartigen Gestaltungen, als Tücke und Meuchelmord, als Diebstahl, als Unzucht u. s. w. auch das

physische Licht scheut; nicht die Furcht vor Entdeckung und Strafe allein ist es, welche hier wirkt; die Sünde ist ihrem Wesen nach ein Sich-in-sich-selber-verschließen, ein gewaltsames Absehen von allen sittlichen und physischen Verhältnissen und Ordnungen der von Gott geordneten Welt, eine eigensinnige Negation jener Ordnungsreihen kosmischer, physischer und ethischer Organisation, welche aus der Erschaffung des physischen Lichts Gen. 1, 3 als die weiteren Schöpfungsconsequenzen sich unter Gottes Hand entwickelt haben. Und so ist auch die ethische Finsterniß der Sünde allerinnerlichst mit der Lüge, das Licht mit der Wahrhaftigkeit verwandt. Denn die heilige Liebe hat es zu ihrem Wesen, gegen andere sich und ihr Wesen aufzuschließen und offenbar zu werden; die sündliche Selbstsucht verschließt und verhüllt und verbirgt sich und das, was in ihr ist. Und das, was wirklich da ist, nicht kundthun, sondern verhüllen, heißt eben „lügen".

Wenn wir nun in der Sphäre des creatürlichen Seins und Lebens dies Wesen des Lichtes als ein einheitliches auf allen Stufen finden, wenn diese Wesenseinheit und reale Verwachsenheit des physischen, metaphysischen und ethischen Lichtes sich uns unverkennbar darstellt, wenn das physische Licht uns als das erzeugende, gestaltende, belebende Princip aller Naturorganisation, und seinem Wesen nach als Leben und liebende Selbstauskündung der natürlichen Körper und dazu überdies als irritirendes Princip aller physisch-organischen Lebensfunctionen dieser Körper erscheint, und wenn wir sehen, wie die denkende Seele, der Geist des Menschen, wesentlich das nämliche physische Licht zum erzeugenden Princip seines Gedankenlebens hat, und wie endlich die Gesinnung des Gemüthes und Willens, welche wir heilige Liebe nennen, gar nichts anderes ist, als ein Lichtwerden des eigenen Wesens für andere, und hier überall das durchaus gleiche Princip wirkt — nun so ist es ja wahrlich kein verwegener Gedankensprung, von diesem tiefsten Grundgesetz und Grundprincip des physischen, geistigen und sittlichen Lebens in der Creatur einen Schluß zu ziehen auf das ewige, innere Wesen des Schöpfers*). Der Schöpfer, welcher das Licht

*) Bullinger freilich meint: Deum appellavit lucem certe secundum

zum Princip aller seiner Schöpfungsreihen, der physischen, geistigen und ethischen, gemacht hat, muß selber seinem Wesen nach *Licht* sein; (vgl. Jak. 1, 17, er ist nicht blos der Schöpfer, sondern der *Vater* des Lichts!) jenes sich selbst in Liebe ankündende, offenbar machende und alles Finstere ans Licht ziehende Leben muß das Leben und Wesen des Schöpfers selber sein; die einzelnen Arten des Lichts, wie sie in der Creatur als getrennte Arten zur Erscheinung kommen, müssen in ihm in ihrer Ureinheit von Ewigkeit vorhanden sein; und wenn im Menschen das *Denken und Selbstbewußtsein* wesentlich unter der Kategorie des *physischen Lichts*, d. h. des Unterscheidens, sich vollzieht, so haben wir an dem *der Liebe und des Verhältnisses zu Gott sich bewußten Denken* einen Abglanz der Art, wie in Gott alle drei Seiten des Lichts ewig eins sind.

Zu dem positiven Satze fügt nun Johannes noch den bestätigenden und näher bestimmenden negativen: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Er schreibt ἐν αὐτῷ, nicht ἐνώπιον αὐτοῦ, und will also nicht dies sagen, daß *zwischen Gott* und der *Creatur* es für Gott licht sei, d. h., daß die Creatur vor Gottes Blick offen liege (was einseitig auf die Allwissenheit Gottes führen würde), sondern daß in *Gottes eigenem inneren Wesen* keinerlei Art von Finsterniß sei. Aber eben *keinerlei* Finsterniß, οὐκ — οὐδεμία. Alles und jedes, was nur irgendwie σκοτία genannt werden mag, ist von Gottes Wesen ausgeschlossen. Daher gibt auch *Düsterdieck* zu, daß hier nicht von der *Heiligkeit* Gottes allein die Rede sei (indem nicht bloß die Finsterniß der *Sünde* von Gott negirt wird), daß vielmehr jener Scholiast Recht habe mit seiner Bemerkung: οὔτε γὰρ ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος. Sehr gut erkennt auch *Sander* den umfassenden und fast unerschöpflichen Sinn dieser Worte, und bemerkt treffend, „daß keine Philosophie den Gott gefunden hat, der ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist.“ Bei dem Pantheismus (sagt Sander richtig) mit

---

similitudinem, non secundum substantiam; μεταφορικῶς itaque lux est Deus. Der Dualismus jener Zeit faßte eben die Natur und den Geist als zwei zwar einander parallel laufende, aber doch schlechthin voneinander getrennte Gebiete. Man sah nicht ein, daß das physische Licht selber der Uebergangspunkt ist, wo (1 Mos. 1, 3) der Geist Natur wurde.

seinem immer werdenden Gott, sei der Unterschied zwischen Bös und Gut ein nur scheinbarer, selbst bei Schleiermacher die Sünde ein durch göttliche Nothwendigkeit bedingter unvermeidlicher Durchgangspunkt; Spinoza erkläre (tract. theol. polit. 2, 8), was böse genannt werde, scheine nur dem Einzelwesen so, welches das Böse nicht als nothwendiges Moment in der Ordnung des Universums zu begreifen vermöge. Selbst Schelling kommt über den „dunkeln Urgrund", Plato über die ὕλη, Jakob Böhme über die „finstere Zornesnatur" in Gott nicht hinaus. Die h. Schrift allein, das Wort des lebendigen Gottes allein ist es in der That, welches den wahren Gott erkennen lehrt, in welchem keinerlei σκοτία ist, welcher seiner Substanz nach Licht ist, welcher dasjenige Princip zu seinem ewigen eignen Wesen hat, dessen Abglanz wir in dem physischen, metaphysischen und ethischen Lichte wiederstrahlen sehen — den Gott, welcher — in sich selbst ewig selbstbewußter, klarer, lebendiger, liebender und vermöge seines Liebeslebens sich in sich selbst unterscheidender (trinitarischer) Geist, — die Creatur in selbstbewußt freiem Wollen und mit klarem Schauen des Zweckes hervorgebracht, und ihre Krone, den Menschen, zum liebenden Erkennen Gottes, zur κοινωνία des Lichtes, organisirt und berufen hat.

Ist dies der umfassend tiefe Sinn, welcher in den Worten V. 5 liegt, so sind es besonders zwei Seiten dieser Wahrheit, welche im Verhältniß von V. 5 zu V. 6—8 in die Augen leuchten, und dem Bewußtsein Johannes besonders hell vorschweben mochten. Einmal die materielle, daß in Gott keinerlei ethische σκοτία, keinerlei Sünde ist — und daraus ergibt sich die Folgerung V. 6—7, daß, wer mit Gott Gemeinschaft haben will, auch seinerseits nicht in ethischer σκοτία wandeln dürfe — sondern die formelle, daß in Gott keinerlei metaphysische σκοτία, kein Dunkel und Nichtwissen ist, daß er vielmehr als der in seinem Wesen Licht seiende die Creatur geschaffen habe als eine für ihn durchdringbare — und daraus ergibt sich die Folgerung V. 7—8, daß, wer Sünde hat und dieselbe verhehlt, nur sich selbst (nicht Gott) betrügt. Beide Seiten, sowie der ganze Satz, haben denn nun auch eine unverkennbare polemische Beziehung gegen die cerinthische Gnosis, d. h. gegen

den Wurzelpunkt alles Gnosticismus. Denn darin ist Cerinths Gott das reine Gegentheil des wahren Gottes, Cerinths Lehre das reine Gegentheil der Wahrheit, daß Cerinths Gott nicht Licht ist, sondern so sehr die σκοτία in sich hat, daß alle σκοτία und Sünde in der Welt in letzter Linie auf Rechnung dieses cerinthischen „primus Deus" kommen. Denn dieser primus Deus oder diese „principalitas" (Iren. 1, 26) ist vor allem eine ohnmächtige, die nicht in selbstbewußtem und klarem Wollen geschaffen hat, sondern es erleiden mußte, daß eine „virtus" sich von ihr losriß und emanirte, und daß diese virtus nun die Welt schuf, welche den primus Deus ignorirte. An die Stelle des lichten allmächtigen Willens in Gott tritt hier ein dunkler fatalistischer Naturproceß in Gott. Und als erzeugendes Agens der natürlichen Welt erscheint nicht das Licht (wie 1 Mos. 1, 3), sondern die zur Materie sich verdichtende Finsterniß. Bei Cerinth ist die Welt ihrer Substanz nach zur Sünde geschaffen. Nach Gottes Wort ist die Welt ihrer Substanz nach vom Licht und im Licht und für das Licht erschaffen, und berufen zur Erkenntniß des ewigen Lichtes und zum Wandel im Licht.

Und so einfach daher der Satz erscheint: „Gott ist ein Licht", so enthält er darum dennoch in der That die ganze christliche Lehre und Offenbarung keimartig in sich beschlossen, und wird mit Recht von Johannes als ἡ ἀγγελία, als Inbegriff der ganzen christlichen Verkündigung hingestellt. Denn die Basis der Erlösung bildet jenes Urgesetz, welches aus der Lichtnatur Gottes unmittelbar folgt. Gott hat, seinem Wesen gemäß, das Wesen des Menschen (der ja die Krone und der Schlußpunkt der Creatur ist), so geschaffen und organisirt, daß der Mensch nur durch factische Gemeinschaft mit Gott dem Lichte in sich selber befriedigt zu sein vermag, so also, daß es für den Menschen einen Unterschied von Licht und Finsterniß, Heiligkeit und Sünde, Gut und Bös, Unschuld und Schuld, Seligkeit und Unseligkeit gibt. Auf jenem Urgesetz beruht die ganze Nothwendigkeit einer Erlösung; ohne jenes Urgesetz des menschlichen Wesens gäbe es für den Menschen keinen Unterschied von gut und bös, ohne diesen keine Schuld und Verdammniß, und kein Bedürfniß, erlöst zu werden. Wie aber das Urgesetz und das daraus fließende Bedürfniß einer Erlösung auf der

Lichtnatur Gottes beruht, so fließt nun zweitens auch das Wesen der Erlösung selber aus jener Lichtnatur Gottes. Wie in dem Wesen Gottes als des Lichtes beide Momente principiell eins sind: das formelle der Wahrhaftigkeit und Selbstauskündung und das materielle der heiligen Liebe und Selbstmittheilung (jenes die Finsterniß aufdeckende, bloßlegende, richtende, dies das Leben mittheilende, den Tod überwindende), so sind in dem Factum der Versöhnung durch Christum beide Momente principiell geeinigt: das der Wahrhaftigkeit und Selbstauskündung Gottes, welche dem Sünder gegenüber nichts anderes ist, als die richtende Gerechtigkeit (indem Gott der Sünde und Finsterniß gegenüber sein eigenes Wesen, sein Licht, seine Heiligkeit, zur Geltung bringt, ponirt, thatsächlich auskündet), und das der heiligen lebenspendenden Liebe, welche dem Sünder gegenüber nichts anderes ist, als die Gnade. Der Opfertod Christi ist die richtende Gnade, das gnädige Richten, die erlösende Bethätigung der richterlichen Gerechtigkeit, die höchste Bethätigung absoluter Liebe im Acte des heiligen Gerichts über die Sünde, in Hingabe des Heiligen für die Sünder ins Gericht, des Lebensfürsten in den Tod (Apostelgesch. 3, 15), des ewigen Lichts in die Gewalt der Finsterniß (Ev. Joh. 13, 30; Luc. 22, 53). Im Tode Christi ist die Sünde gerichtet und die Schuld gesühnt, die Sünde gerichtet und der Sünder gerettet. So folgt aus diesem Wesen der Versöhnung beides: die Forderung der Buße, Sündenerkenntniß und Wahrhaftigkeit gegen sich selbst an den Menschen, und: die Gewährung der Liebe, Gnade, Kindschaft an den Menschen. Das Ineinander von beidem, von der Wahrhaftigkeit, welche die vorhandene Sünde erkennt und bekennt, und von der Liebe zu Gott, welche dieselbe bereut und überwindet, bildet den Wandel im Lichte oder die Heiligung. Es ist dies Ineinander ja im Wesen kein anderes Ineinander, als jenes, darin die Lichtnatur überhaupt besteht, und welches schon beim physischen Lichte als Urbestimmung des Lichtwesens sich zeigt; es ist das Ineinander des Sichselbstauskündens und des lebenweckenden Sichselbstmittheilens. Denn beides, das conspicuum esse für des Beschauenden Blick, und das eradiare, das Ausstrahlen und Hineinstrahlen in des anderen Substanz, gehört untrennbar zum

Wesen des Lichtes als solchen, selbst schon des physischen Lichtes. Alles Licht hat eine richterliche und eine belebende Wirkung.

Die beiden Momente, welche den Wandel im Lichte oder die Aneignung der in Christo geschehenen Versöhnung constituiren, werden nun **V. 6—8** von Johannes besonders entwickelt, V. 6—7 die Forderung des heiligen Wandels, V. 8—9 die Forderung des Erkennens und Bekennens der Sünde. Dabei kommen denn aber auch, wie das nicht anders sein kann, jene beiden Momente in Gott, welche das Wesen der Versöhnungsthat selber constituiren, seine thatsächliche Wahrhaftigkeit, d. h. Gerechtigkeit, und seine Liebe, d. h. Gnade, gelegentlich zur Sprache, erstere indirect, wenn es V. 8 heißt, daß, wer seine Sünde verhehle, sich selbst betrüge und die Wahrheit (Gottes) nicht in sich habe; die andere direct am Schlusse von V. 7 und dann in V. 9.

Ueberblicken wir nämlich **den Gedankengang von Kap. 1, 6 bis Kap. 2, 6**, so finden wir, wie der Apostel zunächst Kap. 1, 6—10 die beiden Folgerungen zieht, welche sich für den Menschen, resp. den Christen, aus jenen beiden in der Lichtnatur Gottes enthaltenen Momenten ergeben. Erstlich, V. 6—7: der Christ darf nicht sündigen, zweitens, V. 8—10: der Christ darf seine Sünde nicht verhehlen. So stehen aber diese beiden Forderungen noch unvermittelt und scheinbar widersprechend nebeneinander. Daher denn Johannes Kap. 2, 1—6 beide miteinander vermittelt. Denn er zeigt V. 1, daß das Nichtsündigensollen allezeit als Forderung vor uns hintrete, unbeschadet dessen, daß der thatsächliche Zustand dieser Forderung noch nicht entspreche; daß aber die Vermittelung eben in der mit jener Forderung zugleich gegebenen, ein für allemal gesetzten und geschehenen Versöhnung durch Christum liege, welche jedoch (V. 3—6) jener Forderung keinen Eintrag thue, da diese Versöhnung nur für diejenigen überhaupt existire, welche das Wesen des Lichtes erkannt haben und demgemäß sich jene Forderung selbst stellen.

V. 6—7. Die erste Folgerung daraus, daß Gott Licht ist, ist diese, daß der Mensch, falls er mit Wahrheit will behaupten können, daß er mit Gott in Gemeinschaft stehe, dies durch seinen eigenen Wandel im Lichte bethätigen müsse.

Johannes entwickelt diese Folgerung in zweien, einander der Hauptsache nach parallel laufenden Conditionalsätzen, V. 6 und V. 7, deren zweiter jedoch an seinem Schlusse schon eine Ueberleitung von der ersten zur zweiten Folgerung enthält. Beide Sätze beginnen mit ἐάν. Diese Partikel führt nicht, wie S. Schmid und nach ihm Düsterdieck behauptet, einen casus ex re non fortuita sed debita et moraliter necessaria formatum ein, auch nicht eine „Bedingung mit der Annahme objectiver Möglichkeit", wie Winer sagt*), sondern ἐάν wird gebraucht, wenn die Möglichkeit nicht bloß eine angenommene, sondern eine in den objectiven Verhältnissen real begründete ist, und daher namentlich dann, wenn nur zwei Fälle möglich sind, von denen der eine oder der andere nothwendig eintreten muß, und wenn daher erwartet wird, daß es sich in der Wirklichkeit entscheiden werde, ob das als möglich gesetzte eintreten werde oder sein Gegentheil. So hier. Der eine Fall ist, daß wir, während wir Gemeinschaft mit Gott zu haben behaupten, in der Finsterniß wandeln, der andere, daß wir im Lichte wandeln. Tertium non datur. (Ebenso 2, 15; 4, 20). Daß Johannes diese Wendung gerade da braucht, wo er „ein sittliches Gesetz darstellen will", (Düsterdieck) hat seinen Grund nicht in der Bedeutung von ἐάν, sondern darin, daß Johannes es seinem Stoffe nach nicht mit physischen, sondern mit ethisch-religiösen Gegenständen zu thun hat. An sich betrachtet, kann ἐάν ebenso gut zur Darstellung chemischer und physikalischer Gesetze und Bedingungen gebraucht werden.

„Wenn wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben"; das εἴπωμεν ist dem λέγῃ (Jak. 2, 14) ganz analog; eine Behauptung, welcher keine Realität entspricht. Ebendaher wird man die 1. Person Plur. nicht pressen dürfen; sie dient nur, um das allgemeine „man" auszudrücken, und stellt nur insofern die Allgemeingültigkeit des V. 6—7 ausgesprochenen Satzes dar, nicht insofern, als ob Johannes im Sinne gehabt hätte zu sagen:

*) Dagegen soll εἰ c. opt. nach Winer „eine Bedingung mit der Annahme subjectiver Möglichkeit" ausdrücken. Was soll man sich aber unter einer „subjectiven Möglichkeit" denken? Nach Winer doch nur wieder die subjective Annahme objectiver Möglichkeit. Damit fiele ja aber jeder Unterschied zwischen εἰ c. opt. und ἐάν hinweg.

„Selbst wenn ich, der Apostel, dies sagen und dennoch in Finsterniß wandeln würde, würde ich ein Lügner sein" (Düsterdieck) geschweige, daß er aus „schonender Feinheit" (Lücke, Huther) diesem Ausspruch die Form des communicativen Plurals gegeben hätte.

Κοινωνία mit Gott haben, heißt: κοινωνία mit dem, der Licht ist, haben; und unter κοινωνία hat man nichts anderes zu verstehen, als jenes schon V. 3 erwähnte Verhältniß der Lebens- und Wesensgemeinschaft, wie es durch Ev. Joh. 15, 1 ff.; 17, 21 bestimmt ist. Wer nun sagt, daß er in jener Lebensgemeinschaft mit Gott dem Lichte als Glied mit dem Haupte stehe, und gleichwohl ἐν τῷ σκότει wandelt, der lügt. Περιπατεῖν bezeichnet hier wie Röm. 6, 4; 8, 4; 1 Joh. 2, 6 u. a. nicht die innere Gesinnung als solche, sondern die Bethätigung dessen, was der Mensch als sein Wesen in sich trägt, nach außen, die sittliche Haltung sofern sie vor menschlichen Augen sich manifestirt, für Menschen erkennbar ist. Dieses Zur-Erscheinung-kommen nach der Peripherie hin liegt schon in dem περι. Περιπατεῖν ist: umhergehen, einhergehen. Ἐν τῷ σκότει gibt, wie aus dem ἐν erhellt, nicht die qualitative Beschaffenheit, sondern die Sphäre an, in welcher jener Wandel, jene Lebensbethätigung nach außen sich bewegt. In der Finsterniß wandelt der, dessen Lebensactionen und Wesensbethätigungen sich in der Sphäre der Sünde, der Unwahrhaftigkeit, des Todes, des sündlichen Treibens der Welt und ihrer vergänglichen Lust und ihrer Lüge und Bosheit und ihrer Eitelkeit bewegen. Wo dies der Fall ist, wo das Leben und Treiben und Gebaren des Menschen ein in der Sphäre des selbstischen, von Gott abgewendeten, weltlichen, fleischlichen Wesens verlaufendes ist, da kann auch das innere Wesen des Menschen kein in jener Gemeinschaft mit Gott stehendes sein. Von der Sphäre aus, welche ein Mensch sich zur Bethätigung seines innern Wesens erwählt, kann man auf die Beschaffenheit eben dieses innern Wesens selber einen Schluß ziehen. Und wer in seinem für die Augen der Menschen sichtbaren Treiben der Finsterniß dient, und dann doch behaupten wollte, seinem innern verborgenen Wesen nach stehe er mit Gott in Gemeinschaft, der lügt. Ein solcher Zwiespalt zwischen dem inwendigen und dem äußerlichen Menschen kommt nicht vor und ist nicht möglich. „Der

alte und neue Mensch wird da so geschieden, daß jener vorhanden sein könne, wenn dieser auch thut, was er will" (Sander). Die Lebensgemeinschaft mit Gott im Innern kann nicht anders, als im Wandel vor den Menschen sich durch Früchte der Heiligung offenbaren; ja das Licht, das inwendig leuchtet, muß nothwendig mit seinem Schimmer heiliger Weihe den ganzen äußeren Wandel auf eine auch für das menschliche Auge sichtbare Weise durchleuchten. Wer in seinem Innern in Gemeinschaft mit Gott steht und aus dem Lichte geboren ist, der verleugnet auch in seinem Wandel und Gebaren seine durchlauchtige Abkunft nicht.

Wer sagt, er habe Gemeinschaft mit Gott, und doch in der Finsterniß wandelt, der lügt aber nicht allein mit Worten, redet nicht allein nicht die Wahrheit, sondern er thut auch nicht die Wahrheit. Καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Darin, daß er sagt, er habe Gemeinschaft mit Gott, redet er nicht die Wahrheit; darin, daß er in der Finsterniß wandelt, thut er sie nicht. Der Widerspruch zwischen seinem Vorgeben und seinem Wandel hat eine doppelt lügenhafte Seite; mit dem Wort und mit der That negirt er die Wahrheit; mit dem Wort die Wahrheit, daß er ein unwiedergeborenes Kind der Finsterniß ist, mit der That jene substantielle Wahrheit, in der das Wesen Gottes und das Wesen des Lichtes besteht. Jenes ist das Gegentheil der formellen Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, des Erkennens und Bekennens des factisch vorhandenen Sündenzustandes; dies das Gegentheil der materiellen Wahrheit, der substantiellen Liebe zu Gott, der Forderung, welche er durch sein εἰπεῖν: daß er κοινωνίαν mit Gott habe, als Forderung anerkennt, während er sie thatsächlich verleugnet. — Daß τὴν ἀλήθειαν nur die substantielle Wahrheit, — das, was seinem Wesen nach dem Wesen Gottes des Lichtes adäquat ist — bezeichnen kann, hätte nach Maßgabe der Stellen V. 8, Kap. 2, 21; Ev. Joh. 3, 21 nie verkannt werden sollen*).

*) Episcopius erklärt: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν durch facere quod rectum est, und nimmt es dann = dicere veritatem. Jachmann erklärt es = ἀληθεύειν Eph. 4, 15, Socin = agere recte, Grotius = sincere agere, Luther, Calvin, Beza, Bengel nach Analogie von Ezech. 18, 9

V. 7 folgt nun der zweite Conditionalsatz. Der umgekehrte Fall im Gegensatz zu dem V. 6 dargestellten ist dieser, daß wir ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν. Es bildet dies wirkliche im Lichte wandeln den Gegensatz zu dem Thun derer, welche zwar sagen, sie hätten Gemeinschaft mit Gott, doch aber in der Finsterniß wandeln. Der Sinn des Ausdrucks: im Lichte wandeln, erklärt sich nach Analogie des vorigen. Περιπατεῖν bezeichnet ebenso wie V. 6 die nach außen hin sich kundgebende Bethätigung dessen, was im Menschen ist, und ἐν τῷ φωτί ebenso wie V. 6 die Sphäre, in welcher jene Wesensbethätigung sich bewegt. Mit φῶς wird daher hier nicht das Licht als Substanz Gottes selber bezeichnet, sondern dasjenige in der objectiven Welt, was dem Wesen Gottes qualitativ entsprechend ist, das, was nicht sündliches Treiben, Selbstsucht, Eitelkeit, Lüge, Bosheit, sondern Liebe, Wahrhaftigkeit, Gottseligkeit und heiliges himmlisches Wesen ist. Im Lichte wandelt derjenige, dessen Thun und Gebaren in der Sphäre derjenigen Actionen, Bestrebungen, Verhältnisse verläuft, welche ihrer objectiven Tendenz und Qualität nach dem Wesen des Lichtes — d. i.: der Liebe, des Lebens, der Wahrhaftigkeit — entsprechen.

Da nun φῶς in V. 7 einmal in diesem objectiv-qualitativen Sinne — zur Bezeichnung nicht der göttlichen Substanz, sondern der Erscheinungssphäre des Guten und Göttlichen — gebraucht ist, so fährt Johannes, um eine Verwirrung der Begriffe zu vermeiden, nicht fort: ὡς αὐτὸς φῶς ἐστι, sondern ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί. Auch von Gott wird gesagt, er sei im Lichte. Jene Sphäre des Guten, Heiligen, Himmlischen, Reinen ist die Sphäre, in welcher der (obwohl seiner Schöpferallmacht und Schöpferstellung nach allgegenwärtige) Gott in besonderem Sinne seine Wohnstätte hat, wo er nämlich sein Wesen unverhüllt zu offenbaren vermag, und worauf er mit seligem Wohlgefallen sein Auge ruhen läßt. (Die Stelle 1 Tim. 6, 16 handelt von etwas ganz anderem, und gehört nicht hierher). Von Gott heißt es aber nicht περιπατεῖ ἐν τῷ φωτί, sondern ἐστὶν ἐν τῷ φωτί. Von einem περιπατεῖν kann bei Gott ohnehin

עָשָׂה אֱמֶת durch: gute Werke vollbringen, das was recht ist thun. Vgl. dagegen Düsterdieck.

keine Rede sein; jene Gegensätzlichkeit zwischen dem Inwendigen und dem Aeußerlich-sichtbaren, wie sie bei den Menschen besteht, ist ja bei Gott nicht vorhanden. Gott ist im Lichte, d. h. er wohnt in jener Sphäre, wo keine Sünde, keine Lüge, kein Tod ist, unter den heiligen Engeln und vollendeten Menschenseelen. Dem analog ist unser Wandeln im Lichte. Wie Gott sich die Sphäre des sündlos-heiligen, reinen Lebens der Engel und Vollendeten zu seiner Wohnstätte erwählt, und sein Wohlgefallen darauf ruhen läßt, und wie er auch sonst (auf Erden) überall da specifisch gegenwärtig ist mit seiner Kraft und seinem Wohlgefallen, wo man ihn fürchtet und liebt, so wird, wer innerlich aus Gott geboren ist, dies sein inneres Wesen ebenfalls dadurch bethätigen, daß er mit seinem Thun, Streben und Gebaren sich in jener Sphäre bewegt, wo man Gott fürchtet und liebt; nicht in dem eitlen und unlautern Treiben der Welt und des Fleisches und arger Gedanken und unreiner Phantasien, sondern in der Sphäre heiliger äußerer und innerer Umgebungen, in den Kreisen der Kinder Gottes sowie in dem Kreise heiliger Gedanken und reiner Phantasiebilder. Der Makrokosmus sowie der Mikrokosmus, die Außenwelt sowie die Innenwelt, in der er mit seinem Wollen, Lieben und Streben sich bewegt, wird licht, d. h. dem Wesen Gottes entsprechend sein.

Das heißt: „im Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist".

Gehen wir nun zum Nachsatz. Was wird von denen, die also im Lichte wandeln, ausgesagt? — V. 6 hieß es: wenn wir sagen, wir haben Gemeinschaft mit Gott und wandeln doch in Finsterniß, so lügen wir mit Wort und That, d. h. wenn wir in Finsterniß wandeln, so haben wir keine Gemeinschaft mit Gott. Hiernach könnte man nun als schlichten, gleichsam tautologischen Gegensatz erwarten: Wenn wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit Gott. In der That findet sich bei Tertullian, Clemens Romanus und Clemens Alexandrinus, Didymus und in der äthiopischen Version die Lesart μετ' αὐτοῦ für μετ' ἀλλήλων, und sie scheint auch in cod. A gestanden zu haben. Allein jene Lesart ist zu wenig äußerlich beglaubigt und zu sehr innerlich suspect, als daß man ihr ein Gewicht beilegen könnte. Denn nur zu klar ist es, daß sie dem Streben, V. 7 mit V. 6 äußerlich conform zu machen

und einen platten logischen Gegensatz herzustellen, ihre Entstehung verdankt. Es ist aber des Johannes Art nicht, solche platte Gegensätze zu bilden, wo das zweite Glied nur in negativer Form den Gedanken des ersten wiederholte. Johannes liebt es, mit jedem neuen Redeglied auch eine neue Seite des Gegenstandes hervorzukehren. So denn auch hier nach der richtigen Lesart μετ' ἀλλήλων. Daß, wer da sage, er habe mit Gott Gemeinschaft, und doch seinen Wandel in der Sphäre des widergöttlichen Wesens führe, in Wort und That lüge, hat er V. 6 gesagt. V. 7 ist nun allerdings der Hauptgedanke kein anderer als dieser: Wer dagegen im Lichte wandelt, der steht wirklich in Gemeinschaft mit Gott. Allein dieser Hauptgedanke prägt sich in einer solchen Weise aus, und legt sich so auseinander, daß damit ein doppelter Fortschritt zu Neuem gegeben ist. Erstlich nämlich zerlegt sich der Begriff der wirklich stattfindenden Gemeinschaft mit Gott sofort in seine zwei Momente. Jene κοινωνία mit Gott ist nach V. 3 (sowie nach Ev. Joh. 17) eine in der Liebesgemeinschaft mit den Brüdern sich bethätigende (sowie der „Wandel im Lichte" wesentlich Wandel in der Liebe ist, und bereits im Vordersatze unsers Verses als Wandel in der Sphäre und dem Lebenskreise geheiligter Personen und heiliger Interessen charakterisirt ist). Und wiederum existirt diese brüderliche Gemeinschaft auf keinem anderen Grunde, als auf dem der Gemeinschaft mit Gott in Christo. So zerlegt also Johannes diese κοινωνία mit Gott sofort in ihre beiden Momente: in die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander*), und in die Gemeinschaft und Theilnahme der göttlichen Lebenskraft. „Wer im Lichte wandelt, wie Gott im Lichte ist", will er sagen, „der hat nun jene wahre κοινωνία ϑεοῦ wirklich nach ihren beiden Seiten; er steht a) von vornherein in der Gemeinschaft der Kinder Gottes (das ist ja eben schon in dem περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί mit gegeben) und er steht b) in der Gemeinschaft Gottes selbst und seiner reinigenden Kraft. — Zweitens aber

---

*) Sprachlich unmöglich und sachlich verkehrt ist es, wenn Augustin, Socin, Calvin und S. G. Lange die κοινωνία μετ' ἀλλήλων von der Gemeinschaft erklären, die die Gläubigen einerseits und Gott andrerseits „mit einander" haben. Aehnlich Episcopius, Paulus und de Wette.

arakterisirt Johannes nun diese Lebensgemeinschaft mit Gott ls die Reinigung von den Sünden durch Christi Blut. Nit καὶ wird dies als ein zweites Moment der κοινωνία μετ' λλήλων zugesellt, und man thut daher dem Texte Gewalt, wenn ıan mit Oecumenius, Theophylakt, Beza, Calov, Wolf, Sander u. a. das zweite Glied für eine Begründung des ersten ält („wir haben Gemeinschaft miteinander und stehen in der iebe, weil wir durch Christum Vergebung der Sünden haben"). s heißt das: Dogmatik in den Text hineintragen. Ein Ausger soll aber (nach Bengel) einem Brunnenmacher gleich sein, r selbst kein Wasser in die Quelle gießen darf, sondern nur ıachen muß, daß das Wasser der Quelle ohne Abgang, Verpfung und Unlauterkeit durch die Röhren laufe. Man würde uch auf jene gezwungene Auffassung des Gedankenverhältnisses icht gekommen sein, wenn man nicht von der Voraussetzung usgegangen wäre, daß mit dem καθαρίζειν die Vergebung er Sünden, die Rechtfertigung, bezeichnet wäre. Diese Auffassung findet sich, außer bei den obengenannten Exegeten, auch och bei Bullinger, Calvin, S. Schmid und Episcopius (obgleich letztere das zweite Glied nicht als zur Begründung des ersten beigesetzt, sondern richtig als selbständig coordinirtes Glied fassen). In neuerer Zeit aber ist (durch Lücke, Neander, Düsterdieck, Huther) die richtige Auffassung des καθαρίζειν von der heiligenden, reinigenden Kraft des Blutes Christi zu ziemlich allgemeiner Anerkenntniß gelangt. (Ebenso erklärt auch Olshausen). Entscheidend für diese Erklärung ist vor allem unser neunter Vers, wo das καθαρίζειν neben dem ἀφιέναι als ein anderes auftritt. Sodann spricht dafür das Präsens, wonach das καθαρίζειν nicht eine einmal geschehene Handlung, den Act der Versöhnung und Rechtfertigung, sondern eine fort und fort geschehende bezeichnet*). Endlich aber und hauptsächlich führt die analogia fidei, sowie der Gedankenzusammenhang des speciellen Kontextes hier mit Nothwendigkeit auf das Moment der heili-

*) Dieser Grund ist jedoch minder entscheidend, da man immerhin mit Sander) darauf verweisen kann, daß mit der täglichen Heiligung ich eine täglich neue Aneignung des Trostes der Vergebung Hand in Hand ehe, ja jener zu Grunde liege.

genden Kraft Gottes in den Gläubigen. Daß der Wandel im Lichte als die *Bedingung*, unter welcher wir Sündenvergebung erlangen, hingestellt würde (ἐὰν!) wäre denn doch eine Darstellungsweise, welcher der sonstigen apostolischen Lehre widersprechen würde. Freilich muß der Wandel im Lichte da sein als Folge und somit als Kennzeichen des vorhandenen Glaubens, mithin als Kennzeichen, daß die Bedingung, unter welcher Gott die Sünde zu vergeben verheißen hat, erfüllt sei; aber dies Kennzeichen kann nicht *selbst* als die Bedingung der Vergebung hingestellt werden; als solche erscheint bei Johannes wie bei Paulus überall nur *der Glaube als solcher* (vgl. Ev. Joh. 1, 12; 3, 15—16 und 18 und 36; 5, 24; 6, 29 und 40; 15, 3 u. a.) und auch in unserm 9. Vers verlangt Johannes als Bedingung der ἄφεσις nicht den *Wandel* im Licht, sondern lediglich das wahrhaftige, aufrichtige *Bekenntniß* des vorhandenen Sündenelends, welches eben das wesentliche constituirende Wurzelstück des — nicht leisten, sondern annehmen wollenden — Glaubens ist. Wie nun die analogia fidei uns verwehrt, bei dem durch den Wandel im Lichte bedingten καθαρισμός an die Sündenvergebung zu denken, so nöthigt uns der Gedankengang des Contextes, an die heiligende Kraft Gottes zu denken. Die gegensätzliche Beziehung zwischen V. 6 und V. 7 darf nicht außer Augen gelassen werden. Das ist und bleibt der durch beide Verse sich ziehende Grundgedanke, daß ein *Wandel* in σκοτίᾳ auf ein *Inneres* voll σκοτία, welches *nicht* Gottes Wesen in sich lebend hat, schließen läßt, daß dagegen ein *Wandel* im Lichte Kunde gibt von jener κοινωνία (V. 3), welche ihrer Erscheinung nach als Liebesgemeinschaft der Brüder sich darstellt, ihrer Wurzel nach aber eine Gemeinschaft und Theilnahme an dem *Wesen* Gottes, dem *Lichte*, ist. Davon, daß Gottes *Wesen* in einem solchen Christen lebt, nicht davon, daß er Vergebung der Sünden empfängt, muß hier die Rede sein. Καθαρίζειν bezeichnet also die *reinigende*, *heiligende* Thätigkeit des in ihm lebenden Gottes. Und damit stimmen auch die Worte ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Von aller und jeder Art von Sünde wird er gereinigt durch den Gott, der Licht ist, und in ihm lebt und wirkt.

Daß aber hier nicht Gott als solcher, sondern τὸ αἷμα

[ησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) als Subject genannt wird, steht
ieser Auffassung in keiner Weise im Wege. Daß unter dem
ἷμα Ἰησοῦ das reale, am Kreuz vergossene Blut Jesu, und
icht mit Socin das foedus novum oder mit Grotius die fides
ı passionem oder mit Episcopius die obedientia Christi oder mit
Paulus „der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck des
Todes Jesu" zu verstehen sei, ist ebenso gewiß und versteht sich
ebenso sehr von selbst, als daß es umgekehrt nicht die Materie
der materielle Substanz jenes Blutes ist, welchem eine magische
Kraft, sei es, die Sünden zu vergeben, sei es, von ihnen zu
einigen, innewohnte. Nicht vermöge seiner materiellen Bestand-
theile oder einer diesen Bestandtheilen magisch inhärenten Zauber-
kraft, sondern vermöge seines Vergossenseins hat Jesu Blut
die Kraft, von den Sünden zu reinigen. Daher bei Johannes
(Ev. Joh. 6, 53; 1 Joh. 5, 6; vgl. Hebr. 9, 14; Röm. 5, 9 und
10) das Blut Christi allerdings ebenso viel ist, als der Tod Christi.
(Zwingli, Düsterdieck, Huther). Dieser Tod Christi oder
sein Blut qua vergossenes hat aber nicht minder die Kraft, die
Herzen von der Sünde zu läutern, als er die Kraft hatte, die
Sühne zu leisten und Vergebung zu erwirken; letzteres, weil in
Christi Tod die Schuld bezahlt und die Gnade erworben, ersteres,
weil in Christi Tod die Sünde gerichtet ist. Wer lebendig an
Christi sühnenden Tod glaubt, kann nicht die Sünde lieben, die
Jesum ans Kreuz brachte. So übt Jesu Blut eine läuternde,
reinigende Wirkung fortwährend aus, bis es das Herz von aller
Sünde geläutert hat. Und zwar hat Jesu Blut und Tod solche
Kraft, weil er der Sohn Gottes war und ist, in welchem
das Wesen des Vaters erschienen ist; weil in ihm das ewige
Licht vermöge seiner Lichtnatur, d. i. Liebe, sich an die Finsterniß
dahingab. Daher die Apposition τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. In Christo
wohnt, waltet, wirkt der Vater selber. Die Gemeinschaft des

---

*) Statt des einfachen Ἰησοῦ (cod. B, C Syr. Arm. Sahid. u. v. a.)
lesen cod. A und Rec. Ἰησοῦ Χριστοῦ. Es ist dies wohl aus V. 3 herein-
geschrieben, auch wohl zur Conformirung mit 2, 1; 3, 23; 4, 2; 5, 20,
während sich dagegen nicht denken läßt, warum ein Abschreiber Χριστοῦ,
wenn er es im Texte fand, sollte ausgelassen haben. Johannes hatte
guten Grund, hier, wo er von dem Blute Jesu sprach, den Herrn mit
dem Namen seiner Menschheit und Niedrigkeit allein zu bezeichnen.

Blutes Christi ist die Gemeinschaft mit dem Vater in ihrer concentrirtesten Concentration.

Indem aber Johannes die erste Folgerung aus dem Satze, daß Gott Licht ist, nämlich die Folgerung V. 6—7, daß, wer mit Gott in Gemeinschaft stehe, selber im Lichte wandeln müsse, bis zu diesem Punkte ausgeführt hat, ist er bereits über diese erste Folgerung hinausgeschritten, hat er bereits eine andere, zweite Seite berührt. Reinigt uns Christi Blut von aller Sünde, so ist dabei vorausgesetzt, daß wir solcher Reinigung bedürfen, daß noch Sünde in uns ist, auch in denen, die „im Lichte wandeln." Der Forderung, daß wir im Lichte wandeln sollen, tritt die Thatsache entgegen, daß in uns noch Sünde und σκοτία ist.

Dadurch ist nun eine zweite Folgerung V. 8—10 innerlich vorbereitet und vermittelt, nämlich die, daß wir in Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit des Sinnes unsere vorhandene Sünde uns selber und Gotte bekennen müssen. In Form äußerer Dialektik ist diese Folgerung nicht einmal mit V. 7, geschweige mit V. 5 verbunden; aber ein innerer Zusammenhang verknüpft sie mit beiden Versen. Zunächst leitet der Schlußgedanke von V. 7 unmittelbar auf den Gedanken von V. 8 über, in einer Weise, welche Huther treffend angibt in Worten: „Die Reinigung von der Sünde setzt das Vorhandensein der Sünde auch bei den Gläubigen voraus; das Leugnen derselben ist Selbstverführung." Sonach könnte V. 8—10 nur als eine Weiterentfaltung eines in V. 6—7 liegenden Momentes, mithin als eine bloße Fortsetzung von V. 6—7 erscheinen. Allein wer sieht nicht, daß dies neue Moment sofort eine selbständige, ja scheinbar gegensätzliche Stellung zu V. 6—7 einnimmt? Wer sieht nicht, daß es in dieser seiner Selbständigkeit in einem unmittelbaren Verhältniß zu dem Hauptsatz V. 5 steht? Daraus, daß Gott Licht ist und keinerlei Finsterniß in ihm ist, folgt erstlich, daß die Gemeinschaft mit ihm sich durch den Wandel im Lichte bethätigen wird, aber zweitens und nicht minder unmittelbar, daß wir, die wir nicht gleich Gott οὐδεμίαν σκοτίαν in uns haben, nothwendig diese unsere σκοτία in Wahrhaftigkeit bekennen müssen. Denn die Wahrhaftigkeit ist nicht minder ein wesentliches Moment der Lichtnatur, als die

Heiligkeit und Liebe. Nam ipsa veritas lux est, bemerkt Augustin zu der Stelle. — Schon in formeller Hinsicht nimmt V. 8—9 zu V. 6—7 eine selbständige Stellung ein; denn der Bau der Sätze ist dem in V. 6—7 völlig parallel.

V. 8. Wiederum nämlich gliedert sich der Gedanke in zwei mit ἐὰν beginnende Conditionalsätze, in welchen ein Entweder-Oder, ein Paar möglicher Fälle, zur Darstellung kommt.

Der erste Fall ist: ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. Abermals (wie V. 6) ein εἰπεῖν, dem der wirkliche Thatbestand nicht entspricht. Dort das Vorgeben, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, während man doch in Finsterniß wandelt; hier das Vorgeben, keine Sünde zu haben, während man doch Sünde hat. Dort verlangt Johannes vom Christen, daß er im Lichte wandle, hier, daß er Sünde zu haben bekenne. Schon aus diesem einfachen Gedankenverhältniß ergibt sich mit logischer Nothwendigkeit, daß ἁμαρτίαν ἔχειν etwas anderes sein müsse, als ἐν σκοτίᾳ περιπατεῖν. Denn letzteres soll vom Zustande des Christen ausgeschlossen bleiben, ersteres als vorhanden bei jedem Christen (vgl. die 1. Person Plur.) anerkannt werden. Worin nun aber der Unterschied zwischen beiden bestehe, ist nicht so ganz leicht zu sagen. Als verfehlt erscheint auf den ersten Blick die Meinung des Socin, Grotius, Episcopius und Löffler, wonach ἁμαρτία die Schuld der vor der Bekehrung begangenen Sünden bezeichnen solle. Von einem wirklichen In-sich-haben gegenwärtiger Sünde ist die Rede. Dieses Haben von Sünde muß aber etwas anderes sein, als der Wandel in Finsterniß, und daher kann nicht wohl mit Bengel und de Wette ohne weiteres an die Contrahirung neuer Schuld durch neue Sünden gedacht werden. Von der Erbsünde oder noch vorhandenen concupiscentia im Gegensatz zu den Thatsünden deuten Augustin, Luther, Calvin, Beza, Calov, Neander, Sander, Düsterdieck, von Sünden, die man wider das bessere Wollen thue, Huther, von dem Gesammtzustand, welcher aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgehe, Lücke und Jachmann den Ausdruck. Allein die Behauptung, daß der Christ nur die concupiscentia oder Erbsünde noch habe, und keine Thatsünden mehr begehe, wäre gewiß nach des Apostels Meinung ebenfalls noch

ein ἑαυτὸν πλανᾶν! ebenso, daß bei den Sünden, die er begehe, niemals sein Wille dabei sei. Was aber Lücke's Meinung betrifft, so darf man dieselbe nur auf den Kopf stellen, um das richtige zu treffen oder wenigstens demselben sich zu nähern. Nicht der Zustand, der aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgeht, sondern der Zustand, aus welchem das noch fortwährende Sündigen hervorgeht, und in welchem dasselbe stattfindet, dürfte mit ἁμαρτίαν ἔχειν bezeichnet sein. Indessen ist damit ein scharfer Unterschied zwischen diesem und dem περιπατεῖν ἐν σκοτίᾳ noch immer in keiner Weise gewonnen. Diesen zu gewinnen, werden wir nicht hin- und herrathen dürfen, sondern jeden der beiden Ausdrücke seinem eigenen Sinne nach scharf ins Auge fassen müssen. Περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ bezeichnet, wie wir gesehen haben, ein für das menschliche Auge wahrnehmbares Wandeln, Gebaren und Treiben, welches in der Sphäre dessen, was σκοτία ist, sich bewegt. Das περιπατεῖν ist in der σκοτία; dagegen ist beim ἔχειν ἁμαρτίαν nicht der Mensch in der ἁμαρτία, sondern die ἁμαρτία im Menschen. Sodann gehört zwar jeglicherlei ἁμαρτία dem Bereiche der σκοτία und nicht dem des φῶς an; trotzdem würde zwischen ἡ σκοτία und dem bloßen σκοτία, zwischen ἡ ἁμαρτία und dem bloßen ἁμαρτία ohne Artikel der Unterschied schon groß sein; wie vollends zwischen ἡ σκοτία und dem ἁμαρτία ohne Artikel! Ἡ σκοτία ist die Finsterniß nach allen ihren Seiten hin als ein geschlossenes, alle diese Seiten (Sünde, Lüge, Betrug, Empörung, Tod, Eitelkeit u. s. w.) in sich befassendes, dem Wesen Gottes sich entgegensetzendes; ἁμαρτία ist irgend welches Verhalten sündlicher Art, sofern es ein Abfall vom wahren gottgewollten Wesen des Menschen ist. In dem Gebiete „der Finsterniß" führt derjenige seinen Wandel, dessen Treiben und Gebaren, Thun und Dichten*) sich in der Sphäre des von Gott abgewendeten

---

*) Das περιπατεῖν führt, wie wir zu V. 6 gesehen haben, auf den Begriff nicht des inneren Wesensgehaltes, sondern des nach außen und somit für die Außenwelt, für menschliche Augen, wahrnehmbaren Gebarens. Nur muß man nicht meinen, daß nur die grobäußerliche That allein für Andere wahrnehmbar sei. Auch die Neigungen, Tendenzen, Grundsätze, und vor allem die Artung des Phantasielebens, verrathen sich unausbleiblich.

Lebens und Treibens bewegt, dessen Lebenszwecke also eitle fleischliche, dessen Maximen ungeistliche weltkluge, dessen Phantasiespiel ein beflecktes, dessen Lieblingsumgang nicht echte Kinder Gottes sind. Dagegen kann das ἔχειν ἁμαρτίαν auch noch von demjenigen gesagt werden, welcher die aus dem Glauben quellende Liebe zu Gott als dominirendes Princip in sich hat, und dessen Lebenssystem (an Zwecken, Tendenzen, Maximen, Bestrebungen) ein durch den Geist Christi nach Gottes Willen und Reichsordnung regulirtes ist, und der auch bei echten Kindern Gottes sich am wohlsten und wahrhaft daheim findet und bei ihnen Stärkung und Stütze sucht; er wandelt nicht mehr in der Sünde, geschweige in der Finsterniß; die Sphäre, in der sein Leben und Wandel verläuft, ist die des Reiches Jesu Christi; aber während er nicht mehr in der Sünde ist, ist doch noch Sünde in ihm; nicht allein noch sündliche Triebe und Affecte sinnlicher Lust und temperamentlicher Reizbarkeit in seinem physisch-psychischen Seelenleben, sondern auch noch der weiteren Ueberwindung und Durchleuchtung bedürftige Unklarheiten und dunkle Stellen in seinem Gedankenleben (Mangel an Selbsterkenntniß; Beschönigung von Verkehrtem; Grundsätze und Ansichten, die ihm aus dem Geist geboren scheinen, während sie aus dem Fleisch geboren sind, z. B. gerade in religiösen und kirchlichen Dingen), und in Folge von beidem auch noch ein verworrenes Schwanken im Wollen selber, welches zu einzelnen gröberen oder feineren factischen Versündigungen führt. Natürlich ist dies ἔχειν ἁμαρτίαν unendlich verschieden je nach der Stufe der Läuterung und Entwickelung des neuen Menschen; aber völlig fehlt es hienieden bei keinem Menschen; selbst ein Apostel Johannes schließt sich von dem allgemeinen ἐὰν εἴπωμεν κλ. nicht aus.

Wer nun dies ἔχειν ἁμαρτίαν vor Gott, sich selbst und andern Menschen in Abrede stellt, der verführt sich selbst, ἑαυτοὺς πλανῶμεν. Πλάνη ist „Irrthum", aber nicht Irrthum bloß als objectiv und theoretisch irriger Lehrsatz, sondern Irrthum im ethischen Sinn; ein Irrweg, auf den man, sei es durch Selbstbetrug, sei es durch Verführung von Seiten Anderer, verleitet worden ist, vgl. Joh. 4, 6 und 2 Thess. 2, 11, daher πλάνος 2 Joh. 7 und 1 Tim. 4, 1 der, welcher andere um die Wahrheit betrügt und so zur Lüge und zum Irrthum verführt.

Πλανάω im Neuen Testament heißt hiernach nicht „verführen" im gewöhnlichen Sinn, d. h. zu etwas Bösem verlocken, sondern der Grundbegriff bleibt der des Betrügens um die Wahrheit. Es ist also nicht die Verführung jedweder Art, sondern die specifische Verführung zum Irrthum und zur Lüge, welche mit πλανάω ausgedrückt wird, vgl. Matth. 24, 4 und 11; Apok. 2, 20; 12, 9; 19, 20; 1 Joh. 3, 7; 2 Tim. 3, 13 u. a. Es ist daher nicht wohlgethan, wenn Luther und Sander übersetzen: „wir verführen uns", und am allerwenigsten darf man mit Luther behaupten wollen, das medium πλανᾶσθαι heiße „sich irren", hingegen πλανᾶν ἑαυτὸν „sich selbst verführen." Daß in der Bedeutung zwischen dem Medium Passivum und Activum kein Unterschied sei, lehrt aufs klarste die Stelle 2 Tim. 3, 13, ferner eine Vergleichung von Apok. 18, 23 mit 19, 20, oder von Joh. 7, 47 mit 1 Joh. 3, 7. Πλανᾶν ἑαυτὸν ist schlechterdings nichts anderes als eine, dem johanneischen Griechisch eigene Umschreibung des Medium. Ueberall, im Medium und Passivum wie im Activum hat πλανᾶν die nämliche Bedeutung: um die Wahrheit betrügen, d. i. zu einer Lügenlehre verführen; nirgends heißt πλανᾶν verführen ohne weiteres nur im allgemeinen. Die Uebersetzung: „so verführen wir uns" würde an unserer Stelle die falsche Anschauung wecken, als ob der Apostel sagen wolle: wenn wir sagen, wir haben nicht Sünde, verführen wir uns zum Sündigen (dazu, daß wir dann gerade desto mehr sündigen). Nun wäre dieser Gedanke zwar an sich nicht unrichtig, insofern jedes Nichterkennen und Beschönigen der vorhandenen und begangenen Sünde, unausbleiblich eine Abstumpfung des Gewissens in Bezug auf künftige Sünden in sich schließt; allein hier will der Apostel nicht dies, sondern etwas anderes sagen. Denn die Bedeutung und der sonstige Sprachgebrauch des Wortes πλανᾶν führt nicht auf den Begriff der Verführung zur Sünde, sondern auf den der Verführung zur Lüge, und überdies läuft unser πλανῶμεν ἑαυτοὺς dem ψευδόμεθα V. 6 parallel, sowie unser καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν den Worten V. 6 καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν parallel läuft. Gleichbedeutend zwar sind diese beiden Paare von Ausdrücken nicht, aber doch analog. Beidemale sagt der Apostel, daß sowohl eine theoretische Unwahrheit als eine thatsächliche Negation der Wahrheit statt-

nde; nur sagt er es V. 8 mit anderen und noch stärkeren Aus-
rücken als V. 6. Wer da sagt, er habe Gemeinschaft mit
ott, ohne doch im Lichte zu wandeln, der lügt, indem er jenes
gt; er lügt gegen Andere, wie denn sein εἰπεῖν zunächst auch
s gegen Andere gerichtet erscheint. Wer dagegen sagt, er
abe keine Sünde, der betrügt sich selbst, wie denn dieses
πεῖν zunächst ein Zu-sich-selbst-sagen ist. „Sich selbst be-
ügen" ist aber nach der Verschuldung schwerer und nach seinen
olgen gefährlicher, als jenes einfache ψεύδεσϑαι. Dort ist es
n Unwiedergeborener, welcher Andere glauben machen will, er
i ein Christ; hier ein Christ, der wider besser Wissen, in geist-
chem Hochmuthe, sich selbst um die bereits ergriffene Wahrheit
ieder betrügt. — Aehnlich verhält sich nun das ἀλήϑεια ἐν
μῖν οὐκ ἔστι zu dem οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήϑειαν. Wer in
Finsterniß wandelt, da er doch vorgibt, in Gemeinschaft mit
Gott zu stehen, der negirt thatsächlich jene substantielle Wahrheit,
n der das Wesen Gottes, das Wesen des Lichtes besteht. Wer
ich selbst belügt, daß er keine Sünde habe, in dem ist die Kraft
es Lichtes, das ja alle Finsterniß aufdeckt und alle Sünde vor
Gericht zieht, nicht wirksam, nicht vorhanden; er wirft also,
indem er seine noch vorhandene Sünde leugnet, die ihm immanente
substantielle Wahrheit oder Lichtnatur aus sich heraus; ja er muß
sie bereits aus sich herausgeworfen haben, um zu jenem εἰπεῖν
ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν haben kommen zu können. — Ἡ ἀλήϑεια
bezeichnet hier wie V. 6 nicht die subjective Gesinnung der Wahr-
haftigkeit oder Lauterkeit (de Wette u. a.), sondern die objective
Substanz des göttlichen Wesens, welches Licht und darum
Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist. Dies Wesen Gottes hat
derjenige nicht in sich wohnend und wirkend, welcher seine Sünde
leugnet.

V. 9 folgt nun das andere Glied des Gedankens in einem
Conditionalsatze, welcher den entgegengesetzten Fall einführt.
Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Johannes ver-
schmäht auch hier eine bloß tautologische Wiederholung; er schreibt
nicht: ἐὰν ὁμολογῶμεν ὅτι ἁμαρτίαν ἔχομεν, sondern wo er dem
Verleugnen das Positive, das Bekennen, entgegenstellt, spricht
er von dem Bekennen nicht des Sündenzustandes im allgemeinen,
sondern der bestimmten, concreten, einzelnen begangenen Sünden,

Denn hierzu muß sich ja durchaus das Bekennen der Sünde gestalten, wenn es eine innere Wahrheit und Kraft haben soll. Das bloße Bekenntniß in abstracto, daß man Sünde habe, würde ohne die Erkenntniß und die Anerkenntniß der concreten einzelnen Sünden keine Wahrheit und keinen Werth haben, sondern zur bloßen Phrase zusammenschrumpfen. Es ist viel leichter, ein frommes Gerede von Buße und Größe des Sündenelendes zu machen, als im bestimmten Falle, wo man gesündigt hat, sein Unrecht einsehen, zugeben, bereuen und Leid darüber tragen. Johannes verlangt das letztere. — Die Frage, ob er mit dem ὁμολογεῖν ein Bekennen vor Gott und dem eigenen Innern (Bullinger, Neander) oder ein Bekennen vor Menschen (Düsterdieck, Huther) meine, ist im Grund eine müßige. Sowie das εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, insofern es ein πλανᾶν ἑαυτοὺς genannt wird, zunächst als ein Zu-sich-selbst-sagen erscheint, so wird mit dem ὁμολογεῖν zunächst auch ein Bekenntniß vor dem eigenen Innern und Gott gemeint sein, wie denn in der That auch der Nachsatz πιστός ἐστιν κλ. auf einen Vorgang zwischen dem Christen und Gott hinweist. So gewiß aber jenes εἰπεῖν V. 8 möglichenfalls auch in einem Reden vor Menschen hervortreten kann, und dann nur als um so frechere Lüge und πλάνη erscheinen wird, so gewiß kann und wird es auch Umstände geben, welche zu einer ὁμολογία der begangenen Sünden vor Menschen (z. B. vor dem Seelsorger oder vor einem christlichen Freunde oder beim allgemeinen öffentlichen Sündenbekenntniß vor der Gemeinde) auffordern. So oft überhaupt, sei es von wem es wolle, an einen Christen die Frage gerichtet würde, ob er Sünde habe, so würde er, der diese Frage vor Gott und sich selbst bejaht, dieselbe natürlich auch vor Menschen nicht verneinen, und ebenso wenig, wo bestimmte einzelne Sünden ihm vorgehalten würden, diese einzelnen Sünden beschönigen. Nur liegt dies nicht in den Worten unseres Verses; der Context weist zunächst nur auf einen Vorgang zwischen dem Christen und seinem Gott, und am allerweitesten verirren sich jene römisch-katholischen Ausleger, welche (wie a Lapide) aus dieser Stelle die Nothwendigkeit einer Privatbeichte vor dem Priester beweisen wollen. Gott, nicht der Priester, wird als der genannt, welcher die Sünden vergibt.

πιστός ἐστι καὶ δίκαιος, ἵνα κλ. lautet der Nachsatz.
enn wir unsere Sünden bekennen, so ist er — nämlich Gott,
lcher V. 5—10 Hauptsubject ist, und auf welchen sich auch
s αὐτοῦ V. 7 in den Worten τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ bezog — treu
id gerecht, auf daß er uns die Sünden vergebe, und reinigt
s von aller Ungerechtigkeit. Statt der Recepta καθαρίσῃ lesen
und H καθαρίσει; es ist diese Lesart sicherlich nicht durch einen
Irrthum des Ohrs" entstanden (wie Düsterdieck meint), sondern
ngekehrt dankt gewiß die Lesart καθαρίσῃ dem Streben nach
ammatischer Correctheit ihr Entstehen. Dem hebraisirenden
diom ist es eigen, bei ἵνα statt des Conjunctivs das Futurum
. setzen; in der Apokalypse thut Johannes dies häufig (22, 14
nd nach der echten Lesart auch 13, 12; 14, 13; 9, 5) ebenso
n Evangelium Kap. 15, 16 (wo δώσει entschieden und offenbar
ie echte Lesart ist) und wie bei ἵνα so bei οὐ μή: 10, 5 (wo
BDE Cyr. Chrys. u. a. ἀκολουθήσουσιν lesen) und 6, 35 (vgl.
achmann) sowie 10, 28 (nach D, C). Besonders merkwürdig
st aber die Stelle Ev. Joh. 6, 40, wo Johannes nach ἵνα aus
m besser griechischen Conjunctiv in den hebraisirenden Indicativ
ἀναστήσω zurückfällt, sodaß sich das zweite Glied des Finalsatzes
gleichsam losbröckelt und parataktisch an den ganzen Satz anreiht.
Genau dasselbe findet an unserer Stelle statt. Dem Sinne
nach hängt auch καθαρίσει noch von ἵνα ab, aber Johannes ist
in das ihm geläufigere Futurum zurückgefallen, und somit brö-
ckelt sich das Glied καὶ καθαρίσει κλ. von der engen Verbindung
mit ἵνα gleichsam los. Es ist dies ganz hebräisch gedacht:

לְמַעַן יְכַפֵּר עַל־חַטֹּאתֵינוּ וְכַבֵּס אֹתָנוּ מִכָּל־פֶּשַׁע׃

ἵνα steht nie und auch hier nicht geradezu für ὥστε, doch muß
ugegeben werden, daß seine ursprüngliche finale Bedeutung an
Stellen wie die unsrige sehr abgeschwächt erscheint. Wo nämlich
ἵνα in seinem ursprünglichen echten finalen Sinne steht, da sagt
s aus, daß derjenige Act, welchen der regierende Satz beschreibt,
n derjenigen Absicht vollzogen worden sei, welche der Finalsatz
nennt. So würde hier der Sinn resultiren: „Gott ist in der
Absicht (zu dem Zwecke, deswegen) treu und gerecht, damit er
uns die Sünden vergebe" u. s. w. Dies gibt keinen vernünfti-
gen Sinn. Gott ist nicht um einer außer ihm liegenden Absicht
willen treu und gerecht, sondern seinem Wesen nach. Daß er

uns die Sünden vergibt, folgt aus seiner Treue und Gerechtigkeit; nicht aber folgt diese aus seiner Absicht, uns die Sünden zu vergeben. Man wird also doch wohl zugeben müssen, daß die Partikel ἵνα hier einen dem ὥστε sehr verwandten Sinn habe. Der Begriff einer Absicht spielt zwar etwas mit herein, aber nicht einer Absicht, durch welche das im Hauptsatz gesagte ([illegible] πιστός κλ. ἐστι) hervorgerufen wäre, sondern einer Absicht, durch welche das im Finalsatze enthaltene bedingt ist. „Gott ist treu und gerecht, sodaß er den Willen und die Absicht hat und ausführt, daß er uns die Sünden vergebe.“ Vgl. unten zu Kap. 3, 1, sowie die völlig analogen Stellen Ev. Joh. 4, 34 (ἵνα ποιήσω = meine Speise ist die, daß ich thun soll) 6, 29 (Gottes Werk besteht darin, daß ihr glauben sollt) und V. 40; 12, 23 (die Stunde ist da, daß, d. h. wo, des Menschen Sohn verklärt werden soll.) Einige Aehnlichkeit damit (obwohl keine eigentliche Analogie) hat der Gebrauch von ἵνα nach [illegible] ἐρωτᾶν u. dgl. (Ev. Joh. 17, 15 u. 24; u. a.)

Gehen wir nach diesen sprachlichen Bemerkungen auf den Gedanken des Nachsatzes ein, so stellt sich uns hier sogleich wieder einer jener herrlichen Fortschritte dar, wie Johannes sie liebt. Leugnen wir unsere Sünde, so betrügen wir uns selbst und die (wesenhafte) ἀλήθεια wohnt nicht in uns. Bekennen wir unsere Sünde, so folgt dann als Nachsatz nicht etwa nur dies, daß wir dann wahrhaftig sind, sondern das ungleich größere und überraschend herrliche, daß Gott dann sich als den Wahrhaftigen, als den πιστός καὶ δίκαιος, gegen uns thatsächlich bewährt. (So war auch V. 7 nicht nur das logische Gegentheil des Vorwurfs ψευδόμεθα κλ. V. 6, sondern die reale Folge des Im-Lichte-Wandelns angegeben).

Wenn wir das, was in uns noch der σκοτία verwandt ist, unsere ἁμαρτίας, bekennen — wenn wir also das Licht Gottes in uns walten lassen, daß es das in uns vorhandene Dunkle ans Licht ziehe und strafe — so erweist Gott factisch seine Lichtnatur gegen uns. Diese kommt im Verhältniß zu uns als den ἁμαρτίαν ἔχουσι hauptsächlich nach zwei Seiten zur Manifestation, als Treue und als Gerechtigkeit. Der Begriff der Treue darf hier nicht durch Hereintragen fremdartiger Ideen auf die Treue Gottes gegen seine Verheißungen und Zusagen

chränkt werden (Bullinger, Sander, Huther u. a.); es ist
Rede von der Treue Gottes gegen uns, gegen das seinem
enen Wesen verwandte Wahrheits- und Lichtwesen, das in
s, sofern wir unsere Sünden bekennen, waltet. Ebenso ist der
griff des δίκαιος nicht willkürlich zu umschränken durch die
gmatische Reflexion, daß Gott, wenn er dem Gläubigen um
risti willen seine Sünden vergebe, hiermit nur einen Act der
rechtigkeit gegen Christum erfülle, welcher ja die Sünden ge-
ßt und sich ein Anrecht erworben habe, für seine Gläubigen
rgebung zu fordern (S. Schmid, Calov, Wolf, Episcopius,
ander). Noch verkehrter freilich ist es (mit Grotius, Schött-
n, Rosenmüller, Semler, Carpzov u. a.) dem δίκαιος die Be-
utung benignus, aequus, lenis vindiciren oder vielmehr octroyiren
wollen. Δίκαιος heißt hier wie überall justus. Die Gerech-
keit muß aber hier als immanente Wesensbestimmtheit in Gott,
d zwar (wie schon Oecumenius, Calvin und Beza richtig ein-
hen) in ihrem engen innern Zusammenhang mit der Treue auf-
faßt, und beide müssen aus der Lichtnatur Gottes abgeleitet
d begriffen werden. Wie Gott sich treu gegen uns erweist,
erweist er sich auch gerecht gegen uns, wenn er denen,
die ihre Sünden bekennen, dieselben vergibt und sie von der
δικία reinigt. Freilich nimmermehr in dem römischen Sinn,
ls ob das Bekennen der Sünde ein Verdienst wäre, welches
ott durch Vergebung der Sünde zu belohnen durch seine ver-
eltende Gerechtigkeit verpflichtet wäre. Ein solches „meritum de
ongruo" ist ein Begriff, der sich schon logisch betrachtet von
lbst in sich auflöst; eine Vergebung, die man sich verdient
ätte, wäre keine; denn der Begriff des Vergebens und Verzeihens
ruht auf dem der Gnade, der des Verdienens auf dem der
ergeltung und des Rechtes; „vergeben" heißt: die verdiente
ergeltung nicht eintreten lassen; „Vergebung verdienen" würde
ißen: das Nichteintreten dessen, was man verdient hat, ver-
enen, also: das, was man verdient hat, nicht verdienen, wel-
es ein reiner nonsense ist. Und wie dieser Begriff eines meri-
m de congruo logisch, so ist er auch sachlich widersinnig. Wie
nn das bloße aufrichtige Eingestehen, daß man gesündigt habe
d Strafe verdiene, schon hinreichen, die Verschuldung zu tilgen
d einen Rechtsanspruch auf Tilgung der Schuld zu begründen?

Das Verdienen findet statt in der Sphäre des Gerichts und der Rechtsansprüche, die Vergebung in der Sphäre der Erlösung und Gnade; vor dem Erlöser Rechtsansprüche erheben — Gnade verdienen wollen — wäre die reinste contradictio in adjecto. Die also kann Johannes nimmermehr sagen wollen, daß Gott durch seine vergeltende Gerechtigkeit verpflichtet sei, demjenigen, welcher seine Sünden bekenne, dieselben zu vergeben, oder (was dasselbe ist) daß, wer seine Sünden bekenne, einen Rechtsanspruch an Gottes vergeltende Gerechtigkeit habe, Vergebung zu fordern. — Der Begriff der Gerechtigkeit mit dem der Treue eng verbunden, und jedenfalls enge aus dem Satz ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστι herfließend, muß hier ein höherer, umfassenderer als der der richterlich vergeltenden sein. Die Stelle Röm. 1, 17 fg. gewährt uns hier das meiste Licht, indem uns dort auch bei Paulus ein höherer und umfassenderer Begriff der δικαιοσύνη begegnet.

Excurs über Röm. 1, 17 fg.

Zwar ist man gewohnt, Röm. 1, 17 unter δικαιοσύνη die vor Gott geltende Gerechtigkeit des Menschen zu verstehen; allein mit Unrecht.*) Das Citat wenigstens: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, dient ihr nicht zur Stütze, da hier der Nachdruck sichtlich nur auf den Worten ἐκ πίστεως liegt, indem das Citat nur den vorangehenden Worten ἐκ πίστεως εἰς πίστιν zur Stütze dienen will. Nicht gehört ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως zusammen, sondern ἐκ πίστεως gehört zu dem in ζήσεται liegenden Prädicatsbegriff als nähere Bestimmung, und ὁ δίκαιος steht ganz in dem weiten alttestamentlichen Sinn, den es Habak. 2, 4 hat, nämlich zur Bezeichnung der Frommen im Gegensatz zu den frechen Spöttern; ὁ δίκαιος würde also nicht einmal jenem Begriff der „Gerechtigkeit vor Gott", welchen man in den Worten δικαιοσύνη Θεοῦ finden möchte, entsprechen. — Dient aber das Citat aus Habak. 2, 4 jener Erklärung nicht zur Stütze, so dient das Verbum ἀποκαλύπτεται zu ihrer Widerlegung. Wollte man diesem

*) Vgl. mein Schriftchen: „Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung", S. 78 fg. (Königsberg 1857, A. W. Unzer). Ich wiederhole hier in kurzem Auszug die wesentlichsten Punkte der in jenem Schriftchen geführten Untersuchung über Röm. 1, 17.

erbum seine Bedeutung lassen, so müßte man eine Ellipse an-
ehmen und erklären: „der Weg, um zur Gerechtigkeit vor Gott
zu gelangen, wird geoffenbart", wiewohl selbst dann ein „ist ge-
ffenbart" (ἀπεκαλύφθη oder ἀποκεκάλυπται) erwartet werden
müßte. Nun stehen aber überdies V. 18 die Worte ἀποκαλύπ-
τεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ den Worten V. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ
ἀποκαλύπτεται sichtlich parallel. Zwar bilden V. 17 und 18
nicht in dem Sinn einen Gegensatz, daß man δικαιοσύνη (mit
Semler, Morus, Rosenmüller) als Gegentheil der ὀργὴ fassen
und mit „Gnade" übersetzen dürfte; wohl aber schließt sich V. 18
als Ausgangspunkt einer Erläuterung an V. 17 als an den zu
erläuternden Schlußpunkt der vorangehenden Entwicklung so eng
und beziehungsreich an, daß es undenkbar ist, daß ἀποκαλύπτε-
ται V. 17 in einem völlig anderen Sinn, als V. 18, stehen
sollte. „Offenbaren" ist ohnehin weder soviel wie „aufzeigen"
noch soviel wie „thatsächlich wirken", sondern bezeichnet überall
1 Cor. 2, 10; 14, 6 u. 26; Gal. 1, 12 u. 26; Phil. 3, 15;
1 Cor. 14, 30; Eph. 3, 3 u. 5; ferner Röm. 2, 5; 8, 18 fg.;
Gal. 3, 23; 2 Thess. 2, 3 u. 6; 1 Cor. 1, 7) daß etwas in
Gottes Wesen beschlossenes, das als solches der Creatur verbor-
gen ist, aus Gott heraustritt und sich in einer der Creatur er-
kennbaren Weise manifestirt. Die in Gott liegende ὀργή offenbart
sich über die Gottlosen, indem sie sich in ihrer Wirkung, in
Strafgerichten, manifestirt. So muß auch die δικαιοσύνη θεοῦ
nicht ein Verhältniß des Menschen zu Gott sondern eine
Wesensbestimmtheit Gottes sein, welche sich im Evangelium
„aus Glauben zu Glauben" offenbart und manifestirt. Die Prä-
positionen ἐκ und εἰς bezeichnen die Grenzpunkte, innerhalb
welcher jene Offenbarung stattfindet (vgl. 1 Chron. 17, 5 מִן־אֶל־)
e ist eine durchaus innerhalb der Sphäre des Glau-
ens stattfindende Offenbarung; ἐκ bezeichnet, welches der Aus-
gangspunkt ihres Offenbarwerdens gewesen, εἰς bezeichnet das
Ziel, zu welchem sie hinleitet. Aus dem Glauben ist sie er-
folgt*), wo sie erfolgt, führt sie zum Glauben.

---

*) Nämlich aus der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 3, 22, d. h. nicht aus dem
Glauben an Jesum, sondern aus dem Glauben, den Jesus geübt hat.
Denn er ist ja der Heerführer und Vollender des Glaubens (Hebr. 12, 2)

Worin besteht sie aber selbst, jene Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes? Irgend ein Gegensatz zwischen Gottes ὀργή und Gottes δικαιοσύνη ist jedenfalls vorhanden, wenn auch kein contradictorischer, wie zwischen Haß und Liebe, Zorn und Gnade, so doch ein relativer, wie zwischen Besserung und Genesung, Hülfe und voller Rettung, Vorläufigem und Vollendetem. Der Zorn Gottes offenbart sich in Strafen, die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, also offenbar in der Erlösung. Dann muß der Apostel aber seinen guten Grund gehabt haben, warum er die Erlösung hier nicht auf die Gnade sondern auf die Gerechtigkeit Gottes zurückführt. Die Gnade würde zum Zorn einen ausschließenden Gegensatz bilden; der Apostel will aber nicht das Gegentheil des Zorns als den Grund des Erlösungsrathschlusses nennen, sondern etwas höheres, als der Zorn ist. Er will nicht verneinen, weder daß die Erlösung Gnade, noch daß der Zorn ein gerechter sei; aber er will andeuten, daß nicht das volle Wesen der Gerechtigkeit im Zorn seine Verwirklichung finde, und daß es nicht bloße Gnade sondern ebenso wesentlich auch Gerechtigkeit ist, welche in der Erlösung sich manifestirt.

Was er über den Werth des Evangeliums zu sagen hatte, gipfelte V. 17 in der Aussage, daß Gottes Gerechtigkeit sich in ihm offenbare, und zwar als eine Glauben fordernde und zum Glauben führende. Gottes Zorn nämlich — fährt er erläuternd fort — werde vom Himmel herab (nicht, wie jene, auf Erden durch Christi Menschwerdung) geoffenbart über die Gottlosen, und nun führt er von V. 19 bis Kap. 2, 29 den Beweis, daß dieser Zorn kein ungerechter sondern eine δικαιοκρισία (2, 5) sei, wie gegen die Heiden (2, 14—16) so gegen die Juden (2, 17 fg.). Kap. 3 lehrt er, der Vorzug Israels bestehe nicht in seiner größeren Sündlosigkeit oder Gerechtigkeit, sondern in seiner Stellung als des Werkzeuges der Heilsvorbereitung (3, 2) indem ihm die Weissagungen (λόγια) zugesichert seien. Denn der Unglaube der Israeliten hebe Gottes Treue (in Erfüllung der Verheißungen) nicht auf (V. 3). Aber andrerseits

---

und dadurch daß er im Glauben das Sichtbare dahingab und das Kreuz erduldete, hat er die Erlösung vollbracht.

V. 5, δὲ) thue man durch den Unglauben auch nicht etwa Gott nen Dienst, sodaß der Unglaube ein Recht hätte, Straflosigkeit t verlangen, darum weil durch ihn Gottes Treue in noch helle-m Licht erscheine (V. 7), sondern Gott verhänge über die iottlosen seine ὀργή mit Recht, Gottes ὀργή sei eine ge-rchte (V. 5).

So hat Paulus gezeigt, daß die ὀργή nicht in Wider-pruch steht mit der δικαιοσύνη. Gleichwohl aber findet as volle Wesen der letzern in der ὀργή noch keine volle Verwirklichung. Die Gerechtigkeit Gottes reicht noch über den Zorn hinaus, sie umfaßt noch mehr als ihn.

Paulus zieht nämlich Kap. 3, 9 fg. aus dem 1, 18 — 3, 8 esagten die Folgerung, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei V. 11) nämlich keiner gerecht sei durch des Gesetzes Werk V. 20). Dann fährt er fort: „Nunmehr ist aber außerhalb es Gesetzes Gottes Gerechtigkeit geoffenbart, wie sie bezeugt war vom Gesetz und den Propheten; Gottes Gerechtigkeit aber (ist geoffenbart) durch den Glauben Jesu Christi für Alle und n Allen die da glauben". Christus ist — ein zweiter größerer Abraham — den Weg des Glaubens (im Sinn von Hebr. 12, 2) gangen, und hat dadurch die δικαιοσύνη θεοῦ geoffenbart. Δι-καιοσύνη θεοῦ ist hier, wie 1, 17, nicht der Weg wie der Mensch vor Gott gerecht werde, sondern die Gerechtigkeit als Wesensbe-stimmtheit in Gott. Denn φανεροῦν bezeichnet, wie ἀποκα-λύπτεσθαι, nicht ein Bewirken dessen, was zuvor noch nicht existirt hatte, sondern ein Offenbarmachen dessen, was zuvor in Gottes unnahbaren Wesen beschlossen war (vgl. 2 Cor. 2, 14; 1 Cor. 4, 5; Ev. Joh. 17, 6 u. a.). Δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet hier das nämliche, wie V. 5 und V. 25 fg. So gewinnen wir hier 3, 21 denselben Gedanken wie Kap. 1, 17.

Es manifestirt sich also jene Gerechtigkeit Gottes, mit wel-cher nach 1, 19 — 3, 7 der Zorn keineswegs im Widerspruch steht, nicht bloß im Zorn (wobei Gott als der erscheint, wel-cher gerecht ist) sondern höher und voller in der Erlösung, wo Gott als der erscheint, welcher, beides, gerecht ist und ge-recht macht (V. 26). Denn V. 26 wird nun vollkommen deutlich, welchen Begriff Paulus mit der δικαιοσύνη θεοῦ verbindet. Ge-rechtigkeit ist nimmermehr gleichbedeutend mit Gnade; durch

Loskaufung (V. 24 fg.) und geschehene Sühne werden wir gerechtfertigt, entsühnt. Die Gerechtigkeit ist jenes Verhalten Gottes als des Richters, wonach er gemäß seiner Heiligkeit der Sünde ihr Recht widerfahren läßt, sie straft und richtet. Aber in diesem richtenden Verhalten geht das volle Wesen der Gerechtigkeit noch nicht auf. Wenn Gott Christum als eine כַּפֹּרֶת hinstellte, daß er durch sein Blut die Sündenschuld bedecken sollte (כִּפֵּר) so war Gottes Zweck dabei nicht bloß der, sich als den zu zeigen, der gerecht ist, d. h. die Sünde zu strafen, sondern sein höherer Zweck war, daß er gerecht sein und zugleich gerecht machen wollte.

Hier gelangen wir nun zu einem höchsten und reichsten Begriffe der göttlichen δικαιοσύνη, wonach dieselbe nicht mehr bloß als ein Verhalten Gottes gegen das Geschöpf (als ein vergeltendes Richten) sondern als eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens erscheint. Die Sünde ungestraft hingehen zu lassen, wäre wider die Gerechtigkeit Gottes gewesen — wider die vergeltende, die aus seiner Wesensgerechtigkeit folgt —; den Sünder rettungslos verloren gehen zu lassen, wäre aber auch wider die Gerechtigkeit Gottes gewesen, zwar nicht wider die vergeltende Strafgerechtigkeit, wohl aber wider jene höhere Wesensgerechtigkeit. Aus dieser folgt neben dem vergeltenden Verhalten gegen die Sünde auch das erlösende gegen den Sünder. Was ist denn nun das innerste Wesen dieser Wesensgerechtigkeit?

Daß Gott nicht nur δίκαιος ist, sondern auch gerecht macht, d. h. daß er nicht nur die Norm in sich trägt, vermöge welcher sein vergeltendes Verhalten sich als heilige Negation der Sünde, als Gericht über das Böse, bestimmt, oder mit andern Worten: daß er nicht nur vermöge seiner Lichtnatur die Finsterniß ans Licht zieht und richtet, sondern daß er auch eben dieses sein Lichtwesen in seiner Creatur zu verwirklichen, ihn zum Sieg über die Finsterniß zu verhelfen sucht. Darum war es ihm vermöge seiner Gerechtigkeit nicht genug, die Sünde am Menschen zu strafen; darum war es sein heiliger Rathschluß, die Menschheit aus der Sünde zu erlösen.

Kehren wir nun zu unserer johanneischen Stelle zurück. Wir haben aus einer unbefangenen exegetischen Betrachtung von Röm. 1, 17 — 3, 26 einen Begriff der Wesensgerechtigkeit in Gott erhalten, welcher über den des bloßen retributiven Verhaltens hoch hinausliegt, und sich mit dem des πιστὸς εἶναι (vgl. Röm. 3, 3!) sowie mit der Urwahrheit ὅτι ὁ ϑεὸς φῶς ἐστι ganz von selbst innerlich aufs engste zusammenschließt. Es ist nicht Willkür, wenn wir behaupten, unser δίκαιος 1 Joh. 1, 9 stehe zur Bezeichnung desselben Begriffes*); es muß dieselbe δικαιοσύνη ϑεοῦ sein; denn an beiden Stellen erscheint die Gerechtigkeit Gottes als der Quell in Gott, aus welchem sein erlösendes, sündevergebendes und sündeüberwindendes Verhalten quillt. **) Es ist jene Gerechtigkeit, wonach Gott, weil er Licht ist, nicht nur die Finsterniß straft und negirt, sondern auch dem Lichte den realen Sieg über die Finsterniß verleiht. Als den, welcher δίκαιος in diesem Sinne ist — oder vielmehr πιστός und δίκαιος, 1) treu gegen sein Lichtwesen und gegen alle, in denen dies Lichtwesen wirkt und waltet, und 2) δίκαιος, indem er nicht bloß gerecht ist, sondern auch gerecht macht, und dem Lichte den Sieg verleiht über die Finsterniß — als solchen beweist sich Gott gegen uns, wenn wir durch Bekenntniß unserer Sünden beweisen, daß sein Licht in uns waltet. In wem das Licht einmal insoweit wirkt, daß er wahrhaftigen und aufrichtigen Sinnes die in ihm vorhandene Finsterniß ans Licht zieht und bekennt und nicht beschönigt sondern richten läßt, gegen den erweist sich Gott als den getreuen und gerechten, der nun nicht etwa einseitig mit einem Richten der in jenem Menschen vorhandenen σκοτία sich begnügte, sondern auch zu dem in jenem Menschen bereits wirksam gewordenen φῶς sich bekennt, und demselben zum Siege verhilft.

Dieser Sieg ist aber ein gedoppelter, erstlich ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας, zweitens καὶ καϑαρίσει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

---

*) Daß auch 2 Cor. 3, 10; 5, 21 derselbe Begriff der δικαιοσύνη ϑεοῦ vorliegt habe ich in dem genannten Schriftchen S. 85 fg. gezeigt.

**) Auch Olshausen bemerkt zu unserer Stelle: „δίκαιος, nicht bloß insofern in ihm vollkommene Harmonie herrscht, sondern er auch die Disharmonie zur Harmonie umschafft; also δικαιῶν, gerechtmachend“.

Diese beiden Glieder können nicht tautologisch sein, sodaß man unter πᾶσα ἀδικία (wogegen schon das πᾶσα spricht!) die Sündenschuld und unter dem καθαρίζειν nichts anderes als wiederum die ἄφεσις verstünde (wie Semler, Lange, Socin meinen); denn solche Tautologien sind bei Johannes ohne Beispiel. Sondern ἀδικία ist die Sünde als solche (vgl. Luk. 13, 27; 16, 8; 18, 6; Hebr. 8, 12; Ev. Joh. 7, 18; Apostelgesch. 8, 23; Röm. 1, 18; 3, 5; 6, 13; 1 Cor. 13, 6 u. a.) während dagegen die Ungerechtigkeit qua Schuld durch ἀνομία, bezeichnet wird (Röm. 4, 7; Tit. 2, 14; Hebr. 8, 12). Und zwar bezeichnet Johannes die Sünde sehr fein hier gerade als ἀδικία, nämlich als Gegensatz zu jener wesentlichen δικαιοσύνη. Von allem dem in uns, was jenem innern Wesen Gottes nicht entspricht, will er uns reinigen und läutern, und uns so in jedem Sinne gerecht machen, nämlich a) rechtfertigen und schuldfrei machen (ἀφῇ τὰς ἁμαρτίας) und b) frei von der Sünde machen (καθαρίσῃ κλ.) auf daß in aller und jeder Beziehung das Licht in uns den Sieg über die Finsterniß davontrage.

Die Kunst römischer Theologen, welche aus den Schlußworten unseres Verses ihr Fegefeuer eruirt haben, indem sie die Kleinigkeit in den Text hineintrugen, daß das καθαρίζειν erst nach diesem Leben stattfinde, soll nur als Curiosität erwähnt werden. Vgl. dagegen Düsterdieck.

V. 10 wiederholt Johannes mit besonderem Nachdruck und besonderer Verschärfung den Gedanken von V. 8. Einige, wie namentlich Sander, meinen, V. 10 enthalte im Verhältniß zu V. 8 etwas völlig neues; V. 8 richte sich gegen Solche, welche leugnen, noch mit Sünde behaftet zu sein, V. 10 hingegen werde eine ganz extreme Richtung Solcher bekämpft, welche behaupteten nie in ihrem Leben (auch vor ihrer Bekehrung nicht) Sünde begangen zu haben. Allein dann müßte V. 10 vor V. 9 mit V. 8 zusammenstehen, a) damit die Steigerung von V. 8 zu V. 10 deutlich hervorträte, und b) weil V. 10 mit V. 8 alsdann das eine (negative) Gedankenglied bilden würde, und V. 9 das andere (positive). Auch müßte man erwarten, daß das Charakteristische an der V. 10 bekämpften Richtung, nämlich die Behauptung, niemals gesündigt zu haben, mit Betonung hervorgehoben wäre, indem statt des einfachen οὐχ ein οὐδέπω (wie Ev. Joh.

7, 39) oder ein οὔποτε, οὐπώποτε stünde. Endlich begreift man weder, wie Johannes mittelst der 1. Person Plur. das V. 10 gesagte als einen bei jedem Christen möglicherweise eintretenden könnenden Fall hinstellen könne, noch begreift man überhaupt, wie Leute, welche schlechterdings niemals eine Sünde gethan zu haben behaupteten, sich in die christliche Gemeinde verirren konnten. — Ebenso verfehlt, wie die Ansicht von Sander ist die verwandte von Socin und Grotius, wonach das ἡμαρτηκέναι auf die vor der Bekehrung begangenen Sünden zu beziehen wäre. Auf diese falsche Erklärung von V. 10 gestützt, erklären beide dann auch V. 8 das ἁμαρτίαν ἔχειν (wie schon oben bemerkt wurde) von der Schuld der vor der Bekehrung begangenen Sünden. Aber weder V. 10 noch V. 8 liegt in den Textesworten irgend etwas, welches zu einer solchen Limitation berechtigte. Das Perfectum ἡμαρτήκαμεν erklärt sich, wie schon Lücke bemerkt hat, vollständig daraus, daß in dem Moment, wo der Mensch in den Fall kommt, irgend welche bestimmte concrete Sünden zu bekennen oder zu leugnen, diese Sünden bereits geschehene Acte (perfecta) sind. Und von einzelnen concreten sündlichen Acten ist hier (eben so wie in den Worten ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν V. 9) die Rede; nicht mehr von dem allgemeinen Zustande des ἁμαρτίαν ἔχειν, wie V. 8. Nachdem V. 9 einmal der Gedanke auf die concreten bestimmten einzelnen Sünden gelenkt war, bleibt er auch bei V. 10 bei diesen, den einzelnen begangenen Sünden (also dem ἡμαρτηκέναι) stehen.

Wer nun leugnet, daß er „gesündigt habe", d. h. bestimmte concrete Sünden begangen habe (sowohl nach als vor der Bekehrung), der macht damit Gott zum Lügner. Diese Worte ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν sind eine verschärfende Steigerung des ψευδόμεθα V. 6 und des πλανῶμεν ἑαυτοὺς V. 8. Es ist nicht nur eine dem objectiven factischen Thatbestand widersprechende Rede, ein ψεύδεσθαι, — nicht nur ein verschuldeter Selbstbetrug, eine Versündigung gegen sich selbst, wobei man sich um die Wahrheit betrügt, ein πλανᾶν ἑαυτὸν — sondern auch ein Frevel gegen Gott, dessen Wort und Offenbarung man zu widersprechen wagt; denn Gott sagt in seinem Worte (vgl. Röm. 3, 10—23) sowie durch die thatsächliche Offenbarung der Erlösung aus Gnaden (vgl. Joh. 9, 41; Luk. 5, 31) daß alle

Menschen Sünder sind und mannichfaltig sündigen; wer sich nun für sündlos erklärt, der zeiht damit Gott der Lüge. — Wie aber V. 6 und V. 8 zu dem Vorwurfe der theoretischen Unwahrheit (des ψεύδεσθαι und πλανᾶν) noch der Vorwurf eines thatsächlichen Nicht-Theil-habens an der Kraft und dem Wesen der substantiellen ἀλήθεια (οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν und ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστι) sich hinzugesellt, so gesellt sich auch hier zu dem Vorwurf, daß wir der Offenbarung Gottes frevelhaft widersprechen, der zweite, daß wir sachlich keinen Theil an dieser Offenbarung haben, daß sie mit ihrer Kraft und ihrem Wesen nicht in uns wohnt. Ὁ λόγος αὐτοῦ, nämlich τοῦ θεοῦ, ist keine andere Offenbarung, als eben jene, welche uns der Sünde zeiht, und welche derjenige für eine Lügnerin erklärt, der seine Sünden nicht bekennen will. Es ist mit ὁ λόγος diesem Gedankengange des Contextes nach nicht der Logos im Sinn von Ev. Joh. 1, 1 bezeichnet, sondern Gottes Offenbarung im allgemeinen; ebendarum ist aber die Frage, ob mit dem λόγος hier die alttestamentliche Offenbarung (Oecumenius, Theophylakt, Grotius) oder die neutestamentliche (Jachmann, Rosenmüller, Huther) oder beide (Socin, Calov, Lücke, Neander, Düsterdieck) bezeichnet seien, eine völlig müßige.*) Es ist die gesammte Offenbarung Gottes, gar nicht bloß die im geschriebenen Worte des Alten und Neuen Testamentes, sondern die ganze Selbstauskündung des Wesens Gottes, der da φῶς ist — diese Offenbarung als eine einheitliche gedacht, welche sowohl in den alt- und neutestamentlichen Wortoffenbarungen als in den Thatoffenbarungen sich ihr Dasein gegeben hat, und deren centraler innerer organischer Mittelpunkt allerdings die Offenbarung des Erlösungswortes, des in Christo persönlich erschienenen „Wortes“ κατ' ἐξοχὴν ist, also daß die gesammte Wort- und Thatoffenbarung Gottes durch und durch nichts anderes, als die

*) Huther meint sogar, an das Alte Testament dürfe man darum nicht denken, weil im Context vom Sündigen der Christen die Rede sei. Als ob die Christen nicht auch das Alte Testament als Gottes Wort anerkannt hätten! Als ob nicht auch ein Christ Gott zum ψεύστης machen würde, wenn er den, Röm. 3, 10 fg. citirten alttestamentlichen Stellen widerspräche.

Offenbarung des Heiles in Christo, des persönlichen λόγος ist. Diese Offenbarung als einheitliches Ganzes zeiht den Menschen er Sünde; diese Offenbarung als Ganzes wird erstlich gelästert nd Lügen gestraft von — und wohnt und waltet zweitens nicht ls Lebesmacht in — demjenigen, welcher leugnet, daß er ge= ündigt habe. (Es ist also der λόγος Ev. Joh. 1, 1 von dem λόγος Joh. 1, 10 nicht ausgeschlossen, sondern bildet den Mittel= unkt jener Offenbarung überhaupt, welche hier durch λόγος bezeichnet ist. Falsch wäre es nur, den weiten und um= assenden Begriff unseres λόγος V. 10 auf den dogmatisch fixirten nd umschriebenen Begriff des λόγος im Sinne von Ev. Joh. 1, 1 u beschränken).

In V. 10 hat also Johannes den in V. 8—9 bereits nach wei Seiten hin entwickelten Gedanken in verschärfter Form wie= erholt. Es ist frevelhafte Negation der Gesammtoffenbarung Gottes und es verräth, daß man keinen Theil an derselben habe, wenn man sagt, man habe nicht gesündigt, d. h. wenn man ie einzelnen Sünden, die man begangen hat und noch begeht ntweder theoretisch in Abrede stellt, oder im concreten Falle icht bußfertig anerkennen, sondern trotzig beschönigen will — sei s nun, daß die theoretische Leugnung des Gesündigthabens sich is zu jenem (doch wohl selten oder nie vorkommenden) Wahn= inn der Behauptung, man habe nie gesündigt (auf welche allein Sander irrigerweise die Worte beziehen will) steigern sollte, sei es, aß auch nur durch irgendwelche Kunst falscher Philosophie die Sündigkeit der Sünde theoretisch wegphilosophirt werde, oder uch nur in Praxi in Einzelfällen die bußfertige Anerkennung inzelner begangener Sünden fehle. Denn jeder Act — auch eder Einzelact — der Unbußfertigkeit ist ein Frevel gegen Gottes Wort, und eine Kundgebung, daß Gottes richtendes und iedergebärendes Offenbarungswort nicht im Herzen wirksam valtet.

Der Apostel hat nun aus der ἀγγελία· ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι ie zwei Cardinalfolgerungen entwickelt:

1) daß, wer nicht im Lichte wandelt, ein Lügner ist,
2) daß, wer nicht bekennt, ein Sünder zu sein, ein Lügner ist.

So stehen aber beide noch unvermittelt, ja scheinbar wider=

sprechend nebeneinander. Daß sie einander nicht wirklich widersprechen, hat sich uns zwar bereits bei der Erörterung der Begriffe περιπατεῖν ἐν σκοτίᾳ und ἔχειν ἁμαρτίαν ergeben. Aber diese Vermittlung ist eine noch latente. Johannes hat die Forderung: „ihr müßt im Lichte wandeln", und die andere: „ihr müßt bekennen, daß ihr Sünde, also Finsterniß, in euch habt, und auch Sünden begeht und begangen habt", als zwei absolute Forderungen, gleichsam schroff, nebeneinander hingestellt. Und so bedarf es allerdings für den Leser einer erläuternden Vermittlung. Denn am Ende gibt es doch keinerlei ἁμαρτάνειν, das nicht in irgend einer Weise noch mit dem περιπατεῖν ἐν σκοτίᾳ verwandt wäre und der Sphäre des Wandels in Finsterniß irgendwie angehörte. Es gibt mit andern Worten keine Sünde im Menschen, durch die sich der Mensch nicht auf irgendwie in den Bereich des sündigen Treibens und der σκοτία wieder hineinstellte. Somit bedarf also — trotz aller begrifflichen Unterscheidung des ἁμαρτίαν ἔχειν von dem περιπατεῖν ἐν σκοτίᾳ — der Doppelsatz, daß wir 1) schlechterdings nicht in der Finsterniß wandeln dürfen, und daß wir 2) schlechterdings geständig sein müssen, Sünde zu haben und zu begehen — einer weiteren vermittelnden, den Scheinwiderspruch lösenden Erläuterung.

Diese Vermittlung gibt der Apostel **Kap. 2, V. 1—6.***)

Er hebt dieselbe von einem praktischen Gesichtspunkte an. Er sagt ihnen, zu welchem Zwecke er ihnen ταῦτα, diese beiden Cardinalsätze 1, 6—10, geschrieben habe. Es ist großartig

*) Dieses Gedankenverhältniß hat unter allen Auslegern nur Calvin erkannt. Bullinger und Lücke beziehen 2, 1—2 einseitig auf 1, 8 u. 10. Johannes wolle nur dem Misverstand wehren, als ob die Sünde unvermeidlich wäre. Augustin, Zwingli, Sander, Düsterdieck und Huther beziehen 2, 1—2 ebenso einseitig auf die in 1, 9 bewährte Sündenvergebung; Johannes wollte zeigen: commentatione gratiae divinae non praeberi licentiam peccandi. (Wie passen aber zu dieser Absicht die Worte καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ κλ.?!) — Noch weiter verirren sich diejenigen Ausleger, welche (wie Grotius, Beausobre u. a.) ταῦτα γράφομεν nicht bestimmt auf das vorangehende, sondern „auf alles vorangehende und nachfolgende", oder (wie Bengel) nur auf das nachfolgende beziehen. Die richtige Erklärung spricht für sich selbst.

nd — in großer Art lehrreich, wie der Apostel hier alle be-
rifflich-dialektischen Operationen zur Lösung des Knotens
erschmäht und bei Seite liegen läßt. Er sagt nicht das, was
n feiner und scharfer Verstand über diesen intricaten Gegen-
and etwa sagen könnte und würde. Er sagt, was einem jeden
hlichten Christen sein Gewissen darüber sagen wird. Dem
ufrichtigen und Gewissenhaften, dem es um die ἀλήθεια Gottes
a thun ist, sind die praktischen Folgerungen, die Johannes hier
eht, von vornherein als die richtigen, sich von selbst verstehen-
en einleuchtend.*) — Wiefern gerade hierin die wahre Vermitt-
ung jener beiden scheinbar contradictorischen Cardinalsätze ge-
eben sei, wird sich bei genauer exegetischer Betrachtung unserer
Verse von selbst ergeben.

---

*) Daß man doch diese großartig einfache Regel auch bei andern und
nalogen dogmatischen Problemen allezeit beobachtet und befolgt hätte! Wie
einfach stellt sich z. B. die Frage nach der Prädestination bei solcher Be-
handlung. Auch hier stehen zwei, scheinbar einander widersprechende Wahr-
heiten einander gegenüber. Einmal die Wahrheit, die die innere Erfahrung
jedem Christen bezeugt, daß er keinen Sieg des Guten in sich, weder vor,
noch in, noch seit seiner Bekehrung, keinen Sieg der Buße über den Sün-
dentrotz, des Glaubens über den Zweifel, der Gottesliebe über die böse
Lust, des neuen Menschen über das Fleisch erlebt habe, bei welchem er sich
nicht bekennen müßte, daß in ihm noch ein unergründlicher Fonds des Wi-
derstrebens vorhanden gewesen, und daß die entscheidende Wirkung, welche
ihm das Gute leicht und süß gemacht, eine von Gott ausgegangene Wir-
kung freier Gnade gewesen, ohne deren ὑπερπερισσεύειν er fort und fort
widerstrebt haben würde. Andererseits die Wahrheit, daß jene letzte Ent-
scheidung, ob ein Mensch verloren gehen oder selig werden solle, unmöglich
außerhalb des Menschen liegen und ihren Verlauf haben kann, sodaß der
Mensch dabei nur der passive Spielball einer über sein ewiges Schicksal ent-
schieden habenden Macht, und alles Wollen des Menschen nur ein ohne
eine eigene Selbstbestimmung gewirktes wäre. Jene erste Wahrheit, mit
verstandesmäßiger Consequenz weitergebildet, führt unausweichlich zum ab-
soluten Prädestinatianismus; diese letztere zu einer Art von Semipelagia-
nismus. Eine theoretisch-dialektische Vermittlung beider ist unendlich schwierig
und vielleicht niemals in völlig befriedigender Weise erreichbar. Fragen
wir aber mit Johannes unser Gewissen, was es zu dem Gegenstande
sage, so wird dasselbe (wiederum mit eines Apostels Wort im Einklang)
antworten: Solches beides lasset euch gesagt sein, auf daß „ihr eure
Seligkeit schaffet mit Furcht und Zittern". Und wo ihr sie geschafft habt,

V. 1 zerfällt in zwei Hauptgedanken, welche durch καὶ verbunden sind. Das Hauptverbum des ersten ist γράφομεν, wovon der Finalsatz ἵνα μὴ ἁμάρτητε abhängt. Der zweite Hauptgedanke hängt grammatisch nicht mehr von γράφομεν ab; gleichwohl ist anzunehmen, daß Johannes, wenn ein complicirterer Periodenbau nicht so entschieden seiner Natur widerstrebte, allenfalls auch den zweiten Gedanken von γράφομεν würde abhängig gemacht, und etwa geschrieben haben: καὶ ἵνα εἰδῆτε, ὅτι, ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν.*) Soviel wenigstens ist gewiß, daß sachlich die beiden Gedanken: 1) „Wir sollen nicht sündigen", und: 2) „Wenn wir aber sündigen, haben wir einen Fürsprecher", einander coordinirt und parallel sind, und beide in ihrer Zusammenstellung dazu dienen, das innere Verhältniß der beiden Cardinalsätze Kap. 1, V. 6—7 und V. 8—10 deutlich zu machen.

Mit der Anrede τεκνία μου leitet Johannes diese beiden Sätze ein; dieselbe kehrt V. 12 u. 28; 3, 7 u. 18; 4, 4; 5, 21 wieder. Paulus (Gal. 4, 19) motivirt diese Anrede aus seinem Verhältniß als des geistlichen Vaters, der die Galater geistlich geboren habe und zum zweitenmal mit Schmerzen gebären müsse; bei Johannes erscheint dieselbe vielmehr als eine ihm gewohnte, geläufige, hat aber in dem ähnlichen Verhältniß einer geistlichen Vaterschaft, wozu jedoch bei Johannes sich auch noch sein leibliches Greisenalter gesellte, ihre Begründung. Die Diminutivform in τεκνία ist die der Liebkosung. An unserer Stelle steht vollends: „meine Kindlein", τεκνία μου. Diese Anrede dient nicht (wie Sander wähnt) dazu, „einen neuen Abschnitt anzuzeigen" (sowie etwa manche Prediger die Gewohnheit haben, jeden neuen Theil ihrer Predigt mit einer neuen Apostrophe an ihre „andächtigen Zuhörer" zu beginnen); sondern sie ist innerlich motivirt; indem der Apostel, nachdem er bisher objective Lehrsätze aufgestellt hatte, sich jetzt an das Gewissen seiner Leser wendet, ruft er durch die Anrede τεκνία μου ihr Bewußtsein

---

so wisset, „daß Gott es ist, der da wirket beides in euch, das Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen".

*) Einen tiefern Grund, warum er das nicht that, werden wir später kennen lernen.

on ihrem persönlichen geistlichen Verhältniß zu ihm, dem Apostel, nach, als wollte er sagen: „Ihr kennt mich ja, und wißt ja, wer und was ich bin und wie ich zu euch stehe und wer und was ihr seid; so muß euch ja wohl klar sein, in welcher Absicht und Meinung ich diese Sätze euch geschrieben habe."

Der erste Gedanke heißt nun: „solches schreibe ich euch, damit ihr nicht sündiget." (Parallel mit der persönlichen Anrede tritt nun statt der früheren apostolischen 1. Person Plur. (1,1—4) die individuelle 1. Person Sing. ein). Bleibt man bei diesem Gedanken allein stehen, so kann man lange streiten, auf welchen der vorangegangenen Sätze sich ταῦτα beziehe, ob auf die Worte V. 9 πιστός ἐστι ...... oder auf die Worte V. 10 ἐὰν εἴπωμεν ... Im ersteren Falle nimmt man mit Augustin, Zwingli, Sander, Düsterdieck, Huther u. a. an, der Apostel wolle dem Misverstande vorbeugen, als ob die Sündenvergebung zum Sündigen ein Anrecht gäbe. Allein hätte der Apostel bei ταῦτα jene Schlußworte von V. 9 im Sinne gehabt, und diesem Misverständniß vorbauen wollen, so hätte er offenbar sagen müssen: ταῦτα οὐ γράφω ὑμῖν, ἵνα ἁμάρτητε oder wenigstens: ταῦτα γράφω ὑμῖν ἀλλὰ μὴ ἵνα ἁμάρτητε. Er kann ja unmöglich den das Misverständniß ermöglichenden Satz, daß die Sünden vergeben werden, zu dem Zwecke schreiben, um das Sündigen zu verhüten. Wollte man also ja eine solche Absicht annehmen, so müßte man unter ταῦτα alsdann nicht den Gedanken πιστός ἐστι κλ. V. 9 verstehen, sondern irgend einen anderweitigen Gedanken, welchen der Apostel zu dem Zwecke noch hinzufügte, um dem Misverstande von V. 9 vorzubeugen. Aber wo steht ein solcher Gedanke? V. 1—2 wird man ihn vergeblich suchen; V. 3 fg. könnte an sich zur Beseitigung eines solchen Misverständnisses dienen, tritt aber nicht in Form einer Berichtigung, sondern als neuer selbständiger Gedanke auf, sodaß der Apostel bei dem Worte ταῦτα wohl schwerlich an den nachfolgenden V. 3 gedacht haben dürfte. — So bliebe also nur etwa die Annahme noch übrig, daß der Apostel nicht gerade direct einem Misbrauch der Sündenvergebung vorbauen, sondern nur den gleichsam paradoxen Satz hinstellen wollte: er schreibe das am Schlusse von V. 9 über die Sündenvergebung gesagte gerade zu dem Zwecke, um die Herzen damit von der Lust zur

Sünde loszumachen, und mit Abscheu vor der Sünde zu erfüllen. So etwa scheint sich Düsterdieck den Gedankenzusammenhang gedacht zu haben; allein so wahr und richtig auch der Satz an sich ist, daß der lebendige Glaube an die Vergebung in Christo zum Abscheu vor der Sünde führe, so bleibt doch hier die Beschränkung des allgemein gehaltenen ταῦτα auf jenen in V. 9 vereinzelt eingetretenen Gedanken eine durchaus willkürliche.

Natürlicher erscheint in letzterer Beziehung die Erklärung von Bullinger und Lücke, wonach ταῦτα wenigstens auf den unmittelbar vorangegangenen Gedanken, daß man bekennen müsse, gesündigt zu haben, bezogen wird. Diesen Satz von dem unbedingten Vorhandensein der Sünde schreibe Johannes nicht zu dem Zwecke, daß man etwa darum die Sünde als etwas unvermeidliches betrachten und ihrer Lust widerstandlos nachgeben solle. „Ista vero non in hoc scripsi, ut at peccandum incitarem", so interpretirt Bullinger. Allein hier kehrt dasselbe Bedenken noch in verstärktem Grade zurück, daß Johannes hätte sagen müssen: ταῦτα οὐ γράφω ἵνα ἁμάρτητε. Denn der Satz, daß wir Sünder sind, kann nicht einmal so, wie der von der Vergebung, als positiver Hebel gegen die Sünde angewendet werden.

Wir unsererseits beziehen ταῦτα mit Entschiedenheit auf die ganze V. 6—10 vorangegangene Exposition, d. h. auf den Doppelgedanken V. 6—8 u. V. 9—10. Den Doppelsatz: 1) daß, wer mit Gott Gemeinschaft zu haben vorgibt und gleichwohl in Finsterniß wandelt, die Lüge redet und thut, und 2) daß, wer (Gemeinschaft mit Gott zu haben vorgibt, und) leugnet, daß er Sünde habe, ein Lügner ist — diesen Doppelsatz, daß die Gemeinschaft mit Gott eine thatsächliche Negation der σκοτία und eine positive Anerkennung der thatsächlich vorhandenen ἁμαρτία bedingt — hat Johannes zu dem Zwecke geschrieben, den er nun V. 1 ausführt. Es ist aber ein doppelter Zweck; denn wiewohl das ἔχομεν grammatisch nicht von ἵνα abhängt, ist es doch innerlich so mit der, durch die Anrede τεκνία μου eingeleiteten Hinwendung an das Gemüth und Gewissen der Leser verknüpft, daß es sich mit dem ἵνα μὴ ἁμάρτητε zu einem Paar antithetischer Sätze zusammenschließt, wie ja denn auch dies antithetische Verhältniß schon in der Art hervor-

itt, wie die Worte καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ sich an die Worte ἵνα ὴ ἁμάρτητε anknüpfen.

Zweierlei praktische Folgerungen also stellt Johannes V. 1 en zwei theoretischen Sätzen Kap. 1, 6—10 gegenüber. Wir sollen nicht sündigen" — das ist die eine. „Wenn mand sündigt, so haben wir einen Fürsprech", — das ist die ndere. In welcher Weise ergeben sich nun diese praktischen Folerungen aus den obigen theoretischen Sätzen? — Der Satz ʒ. 6—7, daß, wer Gemeinschaft mit Gott hat, im Lichte waneln muß, führt auf die Folgerung, daß wir nicht sündigen ollen; der andere Satz, daß wir unsere Sünden bekennen nüssen, um Vergebung zu erlangen, führt auf die praktische Folgerung, daß wir, wenn wir gesündigt haben, daran denken ollen, daß wir in Christo einen Fürsprech haben. Und eben ei dieser Verwandlung des thetischen „Muß" in das ethische „Soll" verschwindet der Schein eines ungelösten und etwa unbaren Widerspruchs, der zwischen jenen beiden theoretischen Sätzen bestand. Hier auf dem ethischen Gebiete des innerlichen bens der Seele in Christo erscheinen jene beiden Lehrsätze ieder, aber metamorphosirt, der eine in eine Forderung, der dere in einen Trost — und diese verschiedenartige innere esenheit beider bildet denn, beiläufig bemerkt, auch die tiefere Ursache, warum Johannes den zweiten nicht ebenfalls mit ἵνα ιν γράφομεν angeschlossen, sondern als eine tröstliche Botschaft und Aussage selbständig daneben gestellt hat.

Der Satz, daß die Gemeinschaft mit Gott den Wandel n Finsterniß ausschließt, stellt sich auf dem Gebiete des innern Lebens dar in Gestalt der Forderung, welche jeder wahre Christ in jedem Augenblicke sich selbst stellt, daß er nicht sündigen dürfe. Es ist dies eine Forderung seines Gewissens an seinen Willen, und eben hiermit hat er eine Macht in sich, die höher und heiliger ist, als sein Wille. Denn der Wille kann sich momentan mit jener Forderung in Widerspruch setzen und dem Zuge des Fleisches und alten Menschen folgen; dann richtet sich aber der neue Mensch mit dem höhern Gotteswillen des christlich erleuchteten und durch Christum zugleich kindlich frei gewordenen (Röm. 8, 14—16) und darum zur Lebenskraft und zum

Geiste neuen Lebens (Röm. 8, 2) gewordenen Gewissens gegen den sündigen Willen auf, und richtet und straft denselben. Somit wird also die begangene Sünde nicht beschönigt sondern als Sünde erkannt und bekannt — und so erscheint hier auf dem Gebiete des innern Lebens jener zweite Cardinalsatz Kap. 1, 8—10 nicht etwa im Widerstreit sondern in unmittelbarster lebendiger Einheit und Identität mit dem ersten Kap. 1, 6—7; es ist dieselbe Macht des im christlich geheiligten Gewissen sich bethätigenden neuen Menschen, welche dem alten Menschen die Sünde verbeut und eben darum die wirklich begangene Sünde nicht bemäntelt sondern bekennt. Es ist aber das durch Christum von der Schuldlast und knechtischer Furcht erledigte, kindlich frei gewordene Gewissen; und darum erscheint sofort neben der einen Seite jenes in Kap. 1, 8—10 enthaltenen zweiten Cardinalsatzes: daß wir unsere Sünde bekennen müssen, auch sofort die andere (Kap. 1, 9): daß wir für die begangene, erkannte und bekannte Sünde in Christo einen Fürsprech haben.

In dieser Weise metamorphosirt sich der Satz Kap. 1, 6—7 zu der Forderung: Wir sollen und dürfen nicht sündigen; und der Satz Kap. 1, 8—10 zu der Trostbotschaft: und wenn jemand sündigt, haben wir einen Fürsprech. Daß ἁμαρτάνειν beidemale — in μὴ ἁμάρτητε wie in ἐάν τις ἁμάρτῃ — in dem gleichen Sinne gebraucht ist, versteht sich hiernach von selbst. Eben das Sündigen, welches der Thatsache nach noch stattfindet und wofür wir der Versöhnung bedürfen, ist uns der Gewissensforderung nach als ein absolut verpöntes hingestellt. (Die sinnlose Erklärung Socins, wonach ἁμαρτάνειν auch hier die Sünden Ungläubiger und vornehmlich die Sünde des Unglaubens selbst bezeichnen soll, hat Düsterdieck weitläufiger widerlegt, als sie es verdient.)

Die Trostbotschaft selbst besteht darin, daß wir einen παράκλητος haben πρὸς τὸν πατέρα. „Wir haben", sagt er, und schließt sich somit unter die der Fürsprache bedürftigen mit ein, stellt sich auf gleiche Linie mit den Gemeindegliedern, und diese mit sich. Schon Augustin hat bemerkt, daß er nicht sich noch andere heilige Apostel oder sonstige Heilige der Gemeinde zu Fürsprechern hinstelle, sondern Christum als den einzigen Für-

sprech, dessen alle gleich bedürftig sind, und der allen gleich nahe ist. Παράκλητος, Fürsprech, nennt er Christum, nicht in Widerspruch *) mit Ev. Joh. 14, 16 u. 26; 15, 26; 16, 7, wo der heilige Geist so bezeichnet wird, sondern in Einklang damit, da ja dort der Geist als der „andere Paraklet" Christo als dem ersten zur Seite gestellt wird. Nur darf nicht verkannt werden, daß der Begriff παράκλητος hier durch den Contert in einer andern Weise modificirt und umgrenzt ist, als an jenen Stellen des Evangeliums; dort wird es gleicherweise von dem h. Geiste wie von Christo prädicirt, und von beiden in ihrem Verhältnisse zu den Jüngern; hier nur von Christo und zwar in dessen Verhältniß zum Vater (πρὸς τὸν πατέρα). Das Wort παράκλητος ist nämlich sowohl Uebersetzung des hebr. מְנַחֵם (LXX Hiob. 16, 2), als auch profangriechische Bezeichnung eines Rechtsanwalts (vgl. Euseb. hist. eccles. 5, 1). Im ersteren Sprachgebrauch hat es activischen Sinn, und bezeichnet denjenigen, ὃς παρακαλεῖ, welcher Trost oder Mahnung zuspricht; im zweiten hat es passivischen Sinn, und bezeichnet denjenigen, ὃς παρακαλεῖται, welcher als Rechtsbeistand herbeigerufen wird (advocatus). Klar ist, daß Ev. Joh. 14—16, wo Christus davon redet, daß an seiner Statt von nun an der h. Geist den Jüngern ans Herz reden werde, das Wort im erstern Sinne gebraucht ist, an unserer Stelle hingegen, wo Christus als unser advocatus πρὸς τὸν πατέρα erscheint, im zweiten Sinne. An unserer Stelle ist die Rede von jener hohepriesterlichen intercessio, deren Begriff und Wesen in den Stellen Röm. 8, 26; Hebr. 5, 15; 7, 25; 9, 24 seine Erläuterung findet.

Das Prädicat δίκαιος erhält Christus, nicht (wie Grotius und Calov erklären) weil er „gnädig und milde" sei, denn das heißt δίκαιος nicht; aber auch nicht bloß (wie die Mehrzahl der Ausleger annimmt) weil er seinerseits sündlos ist. Sondern δίκαιος steht hier (wie schon Wolf und Sander richtig bemerkt haben) in analog weitem Sinne, wie Kap. 1, 9, und findet sonach allerdings in der Stelle Röm. 3, 26 seine Erläuterung. Wie dort dem Vater, so wird hier dem menschgewordenen Sohne jene höchste Gerechtigkeit zugesprochen, welche nicht allein gerecht

*) Wie Baur, Schwegler und Hilgenfeld meinen.

ist, sondern auch uns gerecht *macht*. Weil Christus erstens selber sündlos ist, und weil er zweitens an jener, mit der Strafgerechtigkeit nicht im Widerspruch stehenden, wohl aber hoch über sie hinausgehenden Gerechtigkeit des Vaters, welcher die Ungerechten auf gerechte Weise gerechtsprechen will, theilnimmt — weil also auch er, der Sohn, in diesem umfassendsten Sinne δίκαιος ist, darum ist er zum παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα geeignet, und insofern hat *Beda* so unrecht nicht, wenn er auch das Moment in dem δίκαιος findet, daß Christus als ein justus advocatus keine injusta übernehme. Denn die Rechtfertigung des gläubigen Sünders durch seine Fürsprache ist eben in der That keine injusta causa, sondern eine mit der höchsten Gerechtigkeit Gottes übereinstimmende, aus jener höchsten δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 1, 17; 3, 26) quellende.

V. 2. Das Wesen dieser Fürsprache Christi wird nun *begründet* in V. 2 (Zwingli, Beza, de Wette, Sander). Denn wenn schon Johannes V. 2 nicht mit γάρ an V. 1 anknüpft, so dient der *Sache* nach V. 2 doch zur Begründung des V. 1 Gesagten, und tritt keineswegs (wie Lücke, Düsterdieck u. a. wollen) bloß als eine Steigerung zu V. 1 hinzu; (Christus sei nicht nur unser Fürsprech, sondern der ἱλασμός selber), denn in der Wirklichkeit liegt das, daß Christus der ἱλασμός ist, seiner intercessio zu *Grunde*, und tritt nicht als etwas noch außerordentlicheres und besonderes zur intercessio hinzu. Wenn also Johannes von der Aussage, daß wir an Christo einen Fürsprech haben, zu der anderen übergeht, daß er selber seiner Person nach jener ἱλασμός ist, auf Grund dessen die intercessio stattfindet, so geht er von der Folge über auf den Grund. Er sagt, daß Christi Fürsprache nicht in einer fremden, sondern in seiner eigenen Versöhnungsthat ihre Basis habe. Das καί vertritt also logisch die Stelle eines „und zwar".

Der Begriff ἱλασμός (vgl. 4, 10) bietet keine besondere Schwierigkeit dar. Das ἵλεως εἶναι Gottes ist der reine Gegensatz zur ὀργή. Die δικαιοσύνη Gottes bildet, wie wir aus Röm. 1, 17 gesehen haben, keinen ausschließenden Gegensatz zur ὀργή, obwohl sie hoch über die ὀργή hinausreicht selbst die χάρις als solche ist mit der ὀργή vereinbar; denn während Gott vermöge seiner χάρις schon von Ewigkeit die Erlösung des gefallenen

Menschengeschlechtes beschlossen hat, manifestirt er gleichwohl an den noch Unerlösten seine ὀργή; ja es gehört dies gerade mit zu seiner χάρις, daß er den Sünder als solchen nicht sich selbst überläßt, sondern zu der verurtheilenden Stimme des Gewissens sein actisches Ja und Amen spricht. Hingegen das ἵλεως εἶναι wird von der ὀργή ausgeschlossen, und tritt erst da ein, wo die Seele ihren versöhnten Vater gefunden hat. Das ἵλεως εἶναι ist derjenige Erweis der göttlichen χάρις, wo dieselbe in unverhüllter Gestalt als χάρις und εὐδοκία sich dem Menschen zu schmecken gibt, der positive Erweis der Freundlichkeit Gottes (clementia). Diese Stellung Gottes zu uns hat Christus ermöglicht, dadurch daß er als Opfer der strafrichterlichen Gerechtigkeit Gottes genug gethan, und somit deren Erweis, die ὀργή, von uns abgelenkt, und jene höhere δικαιοσύνη (Röm. 3, 26) manifestirt hat. So hat er den Act des ἱλάσκεσθαι Hebr. 2, 17; Luk. 18, 3 (clementem reddere) d. i. den ἱλασμός geleistet. Der Apostel sagt aber nicht bloß, er habe den ἱλασμός vollbracht, sondern er sei selber der ἱλασμός. Diesem Worte die Bedeutung von ἱλαστήρ zu geben (Grotius) ist unerlaubt, die Bedeutung „Sühnopfer“ (Bengel, de Wette) ungerechtfertigt und unnöthig. „Christus wird als die Versühnung selber dargestellt, weil dieselbe in seiner Person wirklich vorhanden ist“ (Düsterdieck), und weil sie überhaupt nicht bloß eine Einzelthat war, die allenfalls auch von ihm abgelöst gedacht werden könnte, sondern weil er mit seinem ganzen Sein, Dasein und Leben nichts anderes war, als die persönlich vorhandene Versühnung, und weil daher endlich auch diese von ihm vollbrachte That in seiner Person noch als ewig fortwirkende vorhanden ist (Huther vergleicht passend 1 Cor. 1, 30; Joh. 14, 5; Hebr. 10, 20).

Er ist die Versühnung (nicht: Versöhnung, was καταλλαγή heißt und ein anders modificirter Begriff ist) περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Damit ist nichts gesagt, was nicht schon im Begriffe des ἱλασμός selber läge; denn es versteht sich ja, daß wir nicht in Hinsicht (περὶ) unserer Trefflichkeit, sondern in Hinsicht unserer Sünden des ἱλασμός bedürfen. Der Apostel setzt diese Worte aber noch besonders hinzu, weil sie die Vorbereitung bilden für den Zusatzgedanken: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. (Diese Breviloquenz

statt περὶ τῶν ὅλου τοῦ κόσμου bedarf keiner Erläuterung; vgl. Ev. Joh. 5,36). Was der Apostel hiermit sagen wolle, ist deutlicher, als warum er hier diesen Zusatz mache. Was die erstere Frage betrifft, so kann der Gegensatz der ἡμεῖς und des ὅλος ὁ κόσμος in Anbetracht der ephesinischen Leser nicht der der Judenchristen und Heidenchristen sein (Cyrill, Oecumenius), aber ebensowenig der der Gläubigen und der Ungläubigen als solcher, als ob der Apostel (wie die arminianischen und lutherischen Ausleger annahmen, denen Sander beistimmt) hier das Dogma hätte aussprechen wollen, daß Christus nicht bloß für die electi sondern auch für die reprobi wie sufficienter so finaliter genug gethan habe — ein Gedanke, der in diesem Contexte dem Apostel gewiß ferne lag! Der Gegensatz kann vielmehr nur der sein zwischen der annoch kleinen Schaar derer, die damals bereits Christen waren, und dem ganzen Menschengeschlecht, welchem und sofern ihm das Evangelium noch gepredigt werden sollte. So im wesentlichen erklären Calvin und die reformirten Ausleger, haben nun aber ihrerseits Unrecht, wenn sie den Gegensatz restringiren auf die bereits gläubig gewordenen und die künftig noch gläubig werdenden mit bestimmtem Ausschluß der reprobi. Das ist ja offenbar nicht die Frage, über welche Johannes hier Aufschluß geben will: ob Christus bloß sufficienter oder auch finaliter für Alle gelitten habe. Nicht abgrenzen will er, auf wen allein sich die Kraft des Versühnungswerkes Christi erstrecke, sondern aussprechen, daß für niemand in der ganzen Welt es einen andern Weg gebe, versühnt zu werden, als durch Christum. Für die ganze Welt ist dieser Weg, zum Vater und zum Frieden zu kommen, bestimmt. Dies und nicht mehr und nicht weniger liegt in den Worten. Und damit ist auch schon die zweite Frage beantwortet: zu welchem Zwecke Johannes hier diesen Gedanken beifüge. Im nächsten Contexte findet sich nichts, was uns zur Beantwortung dieser Frage dienen könnte; denn V. 3 verläßt Johannes diesen Nebengedanken, und kehrt zu dem von Kap. 1,5 an verfolgten Hauptgedanken zurück. Dagegen werden wir später sehen, wie diese hier scheinbar nur gelegentliche Hinweisung auf die universelle Bestimmung des Versühnungswerkes Christi einen Ausgangspunkt bildet für das, was Johannes in einem spätern Abschnitt über das Verhältniß des Christen zur Welt zu sagen hat.

V. 3 setzt sich die V. 1 begonnene Gedankenreihe fort*). ine erste Vermittlung zwischen den beiden scheinbar einander itgegenstehenden Sätzen Kap. 1, V. 6—7 und V. 8—10 war ap. 2, 1 gegeben, wo diese Sätze, in Aussagen des christlichen ewissens metamorphosirt, als Gewissensforderung und als rostbotschaft an das Gewissen, in unmittelbarem Einklang ad vollständiger Harmonie sich dargestellt haben. Im Christen eht über dem Willen das christlich erleuchtete und zugleich in hristo von der Schuld befreite Gewissen des neuen Menschen, nd fordert, der Mensch solle nicht sündigen, und richtet und raft eben damit und eben darum die noch vorhandene Sünde, nd kennt den Fürsprech, der unser ἱλασμός ist. — Eine zweite Vermittlung jener beiden Sätze folgt nun V. 3, eine Vermittlung, elche von jener ersteren nicht dem Inhalte nach verschieden, ondern im Grunde nur die Kehrseite derselben und unmittelbare Rückfolgerung aus derselben ist. Eben aus dem Vorhandenein jener zugleich fordernden und richtenden Thätigkeit des Gewissens und aus ihr allein — kann auf das Vorhandensein des neuen Menschen und Gnadenstandes geschlossen werden. Es wird aber jene Thätigkeit hier nach ihren anschaubaren Früchten bezeichnet: ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Es ist dieser Ausdruck nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit jenem Kap. 1, 7: ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν. Der letztere ist tiefer, weiter, umfassender, das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς ist limitirter, eignet sich aber darum sicherer zum Kennzeichen. Auch der gläubige, in ernster Heiligung begriffene Christ, wennschon er mit dem Kern seiner Gesinnung, seines Strebens und Trachtens in der Sphäre dessen, was dem Wesen Gottes analog und φῶς ist, sich bewegt, wird

*) Nach Sander soll hier ein neuer Abschnitt beginnen. Nachdem bisher von der Begründung des Heils die Rede gewesen, folge nun eine Mahnung zur Bewahrung des Heils. Wohl niemand außer ihm wird im Stande sein, diese Eintheilung aus den Worten des johanneischen Textes herauszufinden. Von der Begründung des Heils war nur V. 2 und da nur gelegentlich, von der Bewahrung desselben ist V. 3—5 gar nicht die Rede, sondern von dem Halten (τηρεῖν) der Gebote als dem Kennzeichen des vorhandenen Gnadenstandes. Und dies ist im wesentlichen der gleiche Gedanke, der schon Kap. 1, 6—7 ausgeführt worden.

doch nicht allein in seinen Handlungen, sondern vorzugsweise in seinem Sinnen und Dichten gar vieles finden, was jener Sphäre des φῶς nicht angehört, und könnte ebendaher in Stunden innerer Anfechtung gar leicht irre und zweifelhaft werden, ob er denn wirklich im Gnadenstande stehe, ob denn wirklich das Gewissen jene Arbeit in ihm thue. Darum verweist der Apostel hier, wo von dem Kennzeichen des Gnadenstandes die Rede ist, auf ein Kennzeichen, das mit größerer Sicherheit erkennbar ist. Das wird in jedem Christen die sichere und gewisse Frucht jener V. 1 beschriebenen Doppelthätigkeit des in Christo sowohl geweckten als beruhigten Gewissens — der Gewissenhaftigkeit und der Kindschaftszuversicht — sein, daß ein solcher Christ die Gebote hält. An den Geboten Gottes hat er eine objectiv sichere Norm seines Sinnens und Handelns und einen objectiv sichern Prüfstein seines Zustandes. Würde er nur nach der innern Qualität seiner Gesinnung fragen, so könnte er leicht an sich selber irre werden; fragt er sich aber, ob er seinen Wandel nach den Geboten Gottes führe, und auch jede Sünde, in die er gefallen, sogleich nach den Geboten Gottes als Sünde erkenne und richte, und sofort auch wieder das Streben in sich empfinde, künftig dem entsprechenden Gebote nachzuleben, (denn dies alles liegt in dem τηρεῖν, welches keineswegs gleichbedeutend mit πληροῦν ist, vgl. 5 Mos. 4, 2; 33, 9; Ps .105, 45; 119, 34; Spr. 6, 20; 28, 4; Hiob 23, 12; Maleachi 2, 7), so gewährt ihm diese Prüfung nach der objectiven Norm der Gebote eine sichere Gewähr, daß er „Gott erkannt habe". Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτὸν κλ. Daß das Sätzchen mit ἐὰν hier wie Ev. Joh. 13, 35 zur Entfaltung des τούτῳ dient (wie sonst ὅτι, 4, 13 oder ὅταν, 5, 2), versteht sich von selbst. Es ist aber dies ἐὰν oder das verwandte ὅταν nicht gleichbedeutend mit ὅτι. (Vgl. Düsterdieck z. d. St.) Steht ὅτι, so ist γινώσκομεν Hauptsatz. „Wir erkennen an diesem (Factum): daß er seinen Geist uns gegeben hat, daß er in uns ist." Steht dagegen ἐὰν, so ist γινώσκομεν als eine Art von bedingtem Nachsatz gedacht. „Wenn wir seine Gebote halten, so erkennen wir hieran (an diesem Halten der Gebote), daß wir ihn erkannt haben." Dort eine einfache Schlußfolgerung aus der factisch vorhandenen Folge auf die Ursache; hier ein Prüf-

tein; eine Sache, aus deren Vorhandensein oder Nichtvorhanden-
ein man das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer andern
erkennen kann. — Etwas schwieriger ist die Frage, ob das Ob-
ject αὐτὸν bei ἐγνώκαμεν auf Christum oder auf den πατὴρ
gehe. Zu ersterem haben sich die meisten älteren Ausleger durch
die Nähe von V. 2 verleiten lassen (Augustin, Zwingli, Luther,
Bullinger, Grotius, Calov, Bengel u. a.). Allein die Anlage
des Gedankenganges spricht dagegen, und nöthigt uns, αὐτὸν
auf Gott zu beziehen (Calvin, Beza, Lücke, Baumgarten-Crusius,
de Wette, Düsterdieck, Huther). Schon zu Kap. 1, 9 haben
wir gesehen, wie Johannes mit dem Pronomen αὐτὸς auf Gott
zurückging. Ebenso hier. V. 2 ist (wie besonders Düsterdieck
klar erkannt hat) ein Nebengedanke, und V. 3 schließt sich nicht
als Folgerung an V. 2, sondern steht parallel mit V. 1 und in
gleicher Selbständigkeit da. Die Worte in V. 4: καὶ ἐν τούτῳ
ἀλήθεια οὐκ ἔστιν, sind den Worten Kap. 1, 6 und 8 analog,
und weisen ebenfalls auf das Verhältniß zum Vater. Auch im
Begriff der „Gebote" liegt es, daß sie als Gebote des Vaters,
nicht des Sohnes, bezeichnet werden; denn des Sohnes Werk
war nicht, Gebote zu geben, sondern die Uebertretungen der Ge-
bote zu sühnen. Endlich aber, und das ist das entscheidendste,
verläßt Johannes V. 6, wo er von Christo redet, das bisher
gebrauchte αὐτὸς, und bezeichnet Christum mit dem Pronomen
ἐκεῖνος, sodaß er ihn von dem mit αὐτὸς bezeichneten Subjecte
selbst deutlich genug unterscheidet.

An unserem Halten der Gebote Gottes also erkennen wir,
daß wir Gott erkannt haben. Ἐγνώκαμεν; dies kann — dicht
neben dem γινώσκομεν gebraucht — unmöglich die fremdartige
Bedeutung „lieben" haben, welche Carpzov und S. G. Lange
mit unaccurater Berufung auf den Sinn des hebräischen
ידע ihm aufdrängen wollten; denn ידע bezeichnet zwar den ge-
schlechtlichen coitus, aber nicht die Gesinnung der Liebe als solche.
Ein wirkliches Erkennen wird mit ἐγνώκαμεν bezeichnet sein,
nur nicht ein bloß theoretisches Verständniß einer göttlichen Lehre
(Socin, Episcopius) auch nicht eine theoretische Erkenntniß des
Wesens Gottes, welche den Affect der Liebe zu Gott im noth-
wendigen Geleit bei sich habe (Calvin, Lücke). Richtiger urtheilt
schon Zwingli: quod supra „societatem habere" dicit, hic

„cognoscendi" verbo exprimit. Denn es ist eben nicht von einem Erkennen gewisser Gott betreffender Lehrsätze die Rede, sondern vom Erkennen Gottes selber. Was heißt denn nun überhaupt: erkennen? Wenn der denkende Geist eine Wahrheit, einen Lehrsatz, erkennt, so durchdringt er sich mit demselben, und nimmt ihn so in sein Denken auf, daß dieser Satz nun ein integrirender Theil seiner Denksubstanz wird. Analog wird, wenn ein persönliches Wesen ein persönliches Wesen erkennt, jenes dieses in sich selbst aufnehmen müssen. Der Sprachgebrauch des ידע, richtig gefaßt, führt auf denselben Begriff. Es ist im geschlechtlichen Umgang ein nicht theoretisches, sondern factisches Sich-aufthun der Individuen gegeneinander nach ihrem innersten Seelenleben. In der höchsten Energie des Zusammenwirkens der gesammten Seelen- und Lebenskräfte werden beide eins, und schließen ihr innerstes Leben voreinander auf. Dem analog schließt sich in demjenigen — nicht natürlichen, sondern geistlichen (Notabene nicht: geistigen) Erkennen: wovon Johannes hier und an anderen Orten redet, die Person der Person ihrem substantiellen Wesen nach auf. Gott erkennen, heißt: in Lebensgemeinschaft mit Gott treten; Gott erkannt haben: in Lebensgemeinschaft mit Gott stehen. Das innerste Innere Gotte aufschließen, und von dem φῶς durchstrahlen, durchleuchten — richten und lebendig machen — lassen; und diese Wirkung des φῶς in sich erfahren und erfahrend erkennen. Daher dies Erkennen Gottes ein Erkannt- d. i. Durchleuchtet-werden von Gott und ein εἶναι ἐκ Θεοῦ zu seiner Voraussetzung hat (1 Joh. 4, 5—6; 1 Cor. 8, 3; 13, 12; vgl. Ev. Joh. 10, 14) und mit der Liebe wesentlich verbunden und eins ist (1 Joh. 4, 7 fg.; 1 Cor. 8, 3) und mit dem ewigen Leben identisch ist (Ev. Joh. 17, 3).

V. 4—6 wird nun zu dem nämlichen Gedanken zurückgeführt, und der Abschnitt mit ihm geschlossen, welcher Kap. 1, 6—7 den Ausgangspunkt der Entwicklung gebildet hatte, nämlich mit dem Gedanken, daß, wer da sagt, er habe Gott erkannt (= stehe in Gemeinschaft mit Gott), aber Gottes Gebote nicht hält, ein Lügner ist. Jetzt, nachdem V. 1 und 3 die innere Vermittlung zwischen diesem Gedanken und der evangelischen Trostbotschaft von dem ἱλασμός gegeben war, jetzt konnte Johannes diesen, so bestimmten, so begründeten, so erläuterten

Menschengeschlechtes beschlossen hat, manifestirt er gleichwohl an den noch Unerlösten seine ὀργή; ja es gehört dies gerade mit zu seiner χάρις, daß er den Sünder als solchen nicht sich selbst überläßt, sondern zu der verurtheilenden Stimme des Gewissens sein factisches Ja und Amen spricht. Hingegen das ἵλεως εἶναι wird von der ὀργή ausgeschlossen, und tritt erst da ein, wo die Seele ihren versöhnten Vater gefunden hat. Das ἵλεως εἶναι ist derjenige Erweis der göttlichen χάρις, wo dieselbe in unverhüllter Gestalt als χάρις und εὐδοκία sich dem Menschen zu schmecken gibt, der positive Erweis der Freundlichkeit Gottes (clementia). Diese Stellung Gottes zu uns hat Christus ermöglicht, dadurch daß er als Opfer der strafrichterlichen Gerechtigkeit Gottes genug gethan, und somit deren Erweis, die ὀργή, von uns abgelenkt, und jene höhere δικαιοσύνη (Röm. 3, 26) manifestirt hat. So hat er den Act des ἱλάσκεσθαι Hebr. 2, 17; Luk. 18, 3 (clementem reddere) d. i. den ἱλασμός geleistet. Der Apostel sagt aber nicht bloß, er habe den ἱλασμός vollbracht, sondern er sei selber der ἱλασμός. Diesem Worte die Bedeutung von ἱλαστήρ zu geben (Grotius) ist unerlaubt, die Bedeutung „Sühnopfer“ (Bengel, de Wette) ungerechtfertigt und unnöthig. „Christus wird als die Versühnung selber dargestellt, weil dieselbe in seiner Person wirklich vorhanden ist“ (Düsterdieck), und weil sie überhaupt nicht bloß eine Einzelthat war, die allenfalls auch von ihm abgelöst gedacht werden könnte, sondern weil er mit seinem ganzen Sein, Dasein und Leben nichts anderes war, als die persönlich vorhandene Versühnung, und weil daher endlich auch diese von ihm vollbrachte That in seiner Person noch als ewig fortwirkende vorhanden ist (Huther vergleicht passend 1 Cor. 1, 30; Joh. 14, 6; Hebr. 10, 20).

Er ist die Versühnung (nicht: Versöhnung, was καταλλαγή heißt und ein anders modificirter Begriff ist) περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Damit ist nichts gesagt, was nicht schon im Begriffe des ἱλασμός selber läge; denn es versteht sich ja, daß wir nicht in Hinsicht (περὶ) unserer Trefflichkeit, sondern in Hinsicht unserer Sünden des ἱλασμός bedürfen. Der Apostel setzt diese Worte aber noch besonders hinzu, weil sie die Vorbereitung bilden für den Zusatzgedanken: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. (Diese Breviloquenz

kommen. An die Stelle des τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ tritt jetzt das τηρεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ. Wohl muß, wie schon aus dem durch δὲ bezeichneten Gegensatze des fünften Verses gegen den vierten hervorgeht, mit ὁ λόγος im wesentlichen dasselbe gemeint sein, wie mit αἱ ἐντολαί, und man würde jedenfalls irren, wenn man λόγος etwa auf die evangelische Trostbotschaft oder die Forderung des Glaubens, anstatt vor allem auf die Gebote beziehen wollte. Gleichwohl ist ὁ λόγος αὐτοῦ nicht völlig „synonym" (Huther) mit αἱ ἐντολαί, sondern bezeichnet die Offenbarung des Gotteswillens als ein einheitliches Ganzes, d. h. zunächst die Offenbarung seines, den Unterschied zwischen gut und bös festsetzenden Gesetzeswillens, aber diese Offenbarung seiner Gebote in ihrer einheitlichen Beziehung auf seinen Gnadenwillen. Es sind die Gebote, wie sie dem Christen sich darstellen, als beschlossen in dem Einen Wort, das der Vater in Christo zur Welt geredet hat; die Gebote nicht als vereinzelte starre Forderungen, sondern als heiliger Wille dessen, der die Welt also geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, und der den Seinen auch die Kraft und Lust und Liebe zu ihrer Erfüllung verleiht. Daher sagt nun Johannes von dem, welcher dieses Wort des Vaters bewahrt, daß „auf wahrhaftige Weise in ihm die Liebe Gottes vollendet worden ist." Sehen wir ab von der verflachenden Erklärung des Episcopius, welcher unter der ἀγάπη τοῦ θεοῦ die von Gott gebotene, geforderte Liebe versteht, so bleiben noch drei Erklärungen übrig, die von Flacius, Calov, Sander, wonach die Liebe Gottes zu uns gemeint sei, sodann die von Luther, Calvin, Beza, Grotius, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther u. a. vertretene, wonach unsre Liebe zu Gott gemeint ist, und endlich die von Zwingli, Bullinger, J. Lange, Bengel und Olshausen vertretene, wonach man die mutua amicitia et conjunctio zwischen Gott und dem Christen, jene Liebe Gottes zu uns, die in uns selbst eine Macht geworden ist, zu verstehen habe. Die erstgenannte Erklärung hat das ἀληθῶς, die zweite das τετελείωται gegen sich. Ἀληθῶς ist bei Johannes nie bloße Betheurungsformel, „wirklich", sondern hat den Sinn eines qualitativen Adverbiums, das nicht bloß das wirkliche Vorhandensein, sondern die der ἀλήθεια im höchsten Sinn ent-

prechende Art ausdrückt. (Vgl. Ev. Joh. 17, 8; an der Stelle , 55 ist ἀληθῶς die unechte Lesart.) An unserer Stelle amentlich bildet es den Gegensatz zu ψεύστης ἐστὶ καὶ κλ. hier der wird, wie in 1, 6 nicht nur gesagt, daß der Aussage und em Vorgeben, Gott erkannt zu haben, die Wirklichkeit nicht ntspreche, sondern daß jene Uebertreter der Gebote auch die ubstantielle ἀλήθεια nicht in sich haben. Zu beidem bildet ληθῶς den Gegensatz, ist also nicht bloß als formell bejahende Versicherung, sondern als Qualitäts- und Wesensbestimmung zu assen. Nun kann aber ein solches ἀληθῶς nur ausgesagt werden von einem Acte, der möglicherweise auch in einer der ἀλήθεια nicht entsprechenden Art vollzogen werden könnte. Von der Liebe Gottes zu uns kann daher nicht wohl gesagt werden, daß sie ἀληθῶς sich vollende; das versteht sich bei ihr von selbst. — Ebenso wenig aber kann von unserer Liebe zu Gott in τετελείωται ausgesagt werden, wie dies Sander richtig erkannt hat. Denn es hilft hier nichts, mit Düsterdieck seine Ausflucht zu der Behauptung zu nehmen, Johannes rede „von einem idealen Standpunkte aus", denn Johannes will ja vielmehr (wie dies aus den folgenden Worten ἐν τούτῳ κλ. erhellt), ein recht reales Kennzeichen angeben, wer im Gnadenstande stehe und wer nicht. Nun kann aber unmöglich von einem Christen, der das Wort Gottes bewahrt, gesagt werden, daß in ihm die Liebe zu Gott bereits „vollendet worden sei." Denn nicht eine Eigenschaft (was τελεία ἐστὶν heißen müßte), sondern einen geschehenen Act bezeichnet τετελείωται. So kann denn also nicht dies der Sinn der Stelle sein: „Wer Gottes Gebote hält, der lebt wahrhaft in der Liebe zu Gott", oder „die Erfüllung der Gebote läßt in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen." — Ueber alle Schwierigkeiten kömmt man hinaus, wenn man den gegensätzlichen Parallelismus zwischen V. 5 und V. 4 im Auge behält. Was behaupteten die Gnostiker, während sie Gottes Gebote doch nicht hielten? Daß sie Gott erkannt hätten. Dies spricht ihnen Johannes in den Worten ψεύστης κλ. ab. Was wird er also denen zusprechen, welche Gottes Wort bewahren? Offenbar dies, daß in ihnen jener Act des Gotterkannt-habens, welcher zugleich ein Von-Gott-erkannt-wordensein ist, jene factische Vermählung mit Gott, zu Stande gekommen

sei. So werden also Zwingli, Bullinger, Bengel und Olshausen Recht haben, wenn sie die ἀγάπη τοῦ θεοῦ von dieser conjunctio cum Deo, von diesem Eingetretensein des gegenseitigen Liebesverhältnisses zwischen Gott und dem Christen verstehen. (Olshausen erinnert sehr passend an die Stelle 1 Cor. 8, 3). Bei dieser Erklärung erscheint nun sowohl das ἀληθῶς, als das τετελείωται, völlig passend. Das erstere darum, weil nun nicht von der Liebe als einer Gesinnung oder Action Gottes, sondern von jenem gegenseitigen Zustande der communio und societas und conjunctio die Rede ist, bei dessen Zustandekommen der Mensch seinerseits mitbetheiligt ist, sodaß hiernach das ἀληθῶς nicht mehr als eine überflüssige Bemerkung erscheint. Aber auch τετελείωται erscheint nun, da nicht von unserer Liebesgesinnung gegen Gott, sondern von dem gegenseitigen Liebesverhältniß zwischen ihm und uns die Rede ist, als vollkommen passend. Denn wo man an einem Menschen sieht, daß er die Gebote Gottes hält, da ist der Schluß, daß in ihm jenes Liebes- und gleichsam Eheverhältniß mit Gott vollendet worden, d. h. völlig zu Stande gekommen und zum Abschluß gebracht worden sein müsse, ganz am Platz. Und so erscheint jene Uebersetzung des τελειοῦν, welche Beza von seiner Auffassung aus mit Unrecht gibt, nämlich: mettre en exécution (verwirklichen, vollziehen), von der richtigen Auffassung aus ganz wohl berechtigt; nicht als ob das Wort τελειοῦν hier eine andere Bedeutung hätte als sonst, sondern weil bei einem Verhältniß die Vollendung desselben nichts anderes ist, als sein Abschluß. Und jenes gegenseitige Verhältniß der Liebe und Lebensgemeinschaft ist in der That mit dem Moment der gläubigen Uebergabe der Seele an Christum abgeschlossen und fertig, während dagegen die Gesinnung der Liebe in uns noch unfertig ist und stets zu wachsen hat.

Und so schließt sich denn eng und wohlvermittelt am Schlusse von V. 5 der weitere Gedanke an: ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν (bereits die dritte Wendung, in welcher der Gedanke, welcher das praktische Ziel des ganzen Abschnitts bildet, ausgesprochen wird). Ἐν τούτῳ bezieht sich nicht auf die Worte ἀληθῶς .... τετελείωται, da diese Worte, wie wir gesehen haben, nicht unsere Liebesgesinnung, mithin nicht ein Merkmal

enthalten; sondern auf ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον (Huther). Daran, daß wir seine Gebote halten (und somit das Liebesverhältniß zu Gott als ein in uns vollzogenes erfahren), erkennen wir (das weitere und größere): daß wir in ihm sind. Das Erkanntsein-von-Gott und Gott-erkannt-haben hat sich vertiefend bestimmt als ein Von-Gott-geliebt-werden und Ihn-lieben, und dies bestimmt sich nun wiederum vertiefend als ein Sein-in-Gott, als die Verwirklichung jenes Wortes, welches Christus gesprochen Ev. Joh. 14, 20, wo Christus ebenfalls V. 21 das Halten der Gebote als Kennzeichen beifügt. Wie aber das Von-Gott-erkannt-und-Geliebt-sein und Gott-erkennen-und-lieben ein wirkliches Sein in Gott in sich schließe, ist unschwer einzusehen, sobald man die Stellen Ev. Joh. 14, 20 fg.; 15, 4; 17, 10 und 21 und 23 vergleicht. Der Vater ist in Christo und Christus in den Seinen (17, 23); die Seinen sind wiederum in Christo (15, 4) und mit ihm in Gott. Es strahlt nicht nur jenes Licht der ewigen ἀλήθεια richtend, leuchtend und belebend in sie ein, (worin das „Erkannt-werden" und „Erkennen" beruht), sondern durch den menschgewordenen Sohn Gottes, der in ihnen ist, wohnt auch Gott substantiell in ihnen (Joh. 14, 23), und somit haben sie ihrerseits ihr Sein in Gott, da sie durch seine Einwohnung in die Sphäre seiner specifischen Heilsgegenwart (die ja von seiner schöpferischen Allgegenwart wohl zu unterscheiden ist) aufgenommen sind.

Aber mit einer letzten, vierten Wendung wiederholt Johannes im sechsten Verse seinen praktisch-paränetischen Hauptgedanken. Eben jenes ἐν αὐτῷ μένειν, wovon Christus in den Abschiedsreden (Ev. Joh. 14, 23 in μόνην ποιεῖν dem Sinne nach, und 15, 4 und 7 auch dem Worte nach) geredet hatte, und welches von dem ἐν αὐτῷ εἶναι nicht wesentlich verschieden ist*), kann nicht gedacht werden ohne die erkannte und

*) Dies erhellt eben aus einer Vergleichung jener Stellen. Es steht nicht so, daß Johannes V. 6 von dem Eintritt in den Gnadenstand zur Bewahrung desselben, als zu einem andern Gegenstande überginge; als ob das Halten der Gebote als das Kennzeichen des geschehenen Eintritts, das περιπατεῖν καθὼς κλ. aber als das Mittel, um den Gnadenstand zu bewahren, angegeben würde. Offenbar nicht als Mittel der Bewahrung des Gnadenstandes, sondern als eine aus dem vorhandenen

mit Bewußtsein und Entschiedenheit übernommene Verpflichtung (ὀφείλει, debet), nun auch so zu wandeln, wie Christus gewandelt hat. Wer da sagt, er bleibe in ihm, der ist schuldig auch so zu wandeln, wie Christus. In diese Spitze drängt sich die paränetische Mahnung und Warnung vor der gnostisch-antinomistischen Lüge zusammen. Damit kehrt der Gedanke auch formell, wie zu V. 4 so zu Kap. 1, 6 zurück, und der Abschnitt erscheint völlig abgerundet.

So wandeln, wie Christus gewandelt hat — in dieser concreten Anschauung wird schließlich aufs klarste dargestellt, was es heiße: im Lichte wandeln (1, 7) und die Gebote halten (2, 3). Denn in Christo ist das ewige Licht selber Fleisch und der ewige Gesetzeswille Gottes Person geworden. Christus ist das Licht selber (Ev. Joh. 1, 5 und 9) und wandelt im Lichte nicht als in einer ihm fremden Sphäre, sondern als in seinem eigenen Wesen. Christus ist das fleischgewordene vollzogene Gesetz des Vaters; in seiner Person und seinem Wandel stellt sich vollkommen dar, was Gottes Wille sei. Wer nun in Gott zu sein und zu bleiben Anspruch macht, der übernimmt damit die Verpflichtung, so*) zu wandeln, wie Christus wandelte, wohlgemerkt: die Verpflichtung. Wo Johannes von Kennzeichen des Gnadenstandes redet, nennt er nicht das Wandeln wie Christus wandelte; denn das könnte kein Christ von sich aussagen (vgl. Kap. 1, 8—9), daß sein Wandel dem Wandel Christi gleich — sündlos! — sei. Aber die Verpflichtung, dem Vorbilde Christi nachzuwandeln, muß jeder wahre Christ sich in unermüdeter Treue und unermüdetem Kampfe gegen den alten Menschen vor die Augen stellen. Wer das nicht thut, hat kein Recht, sich einen Christen zu nennen.

Gnadenstande unausbleiblich sich ergebende Verpflichtung (ὀφείλει) stellt er dieses περιπατεῖν hin.

*) Das οὕτως vor καὶ αὐτὸς in V. 6 fehlt in A und B, und ist wohl unecht. (Vgl. 2, 27; 3, 3; 4, 17). Der Sinn bleibt aber natürlich derselbe.

Zweiter Theil.

Die Stellung der Leser zum Licht als einem bereits scheinenden.

Kap. 2, 7—29.

Die nun zunächst folgenden Verse Kap. 2, 7—11 werden ..gemein von den Auslegern als eine Art Zusatz zu V. 1—6 ..fgefaßt. Die Forderung, daß wir so wandeln sollen, wie ..ristus gewandelt hat, bestimme sich nun näher zu dem Gebot ..r Bruderliebe, welches Johannes V. 9—11 aufstelle, nach..m er zuvor V. 7—8 gezeigt habe, wiefern dies Gebot ein altes ..d doch auch wieder ein neues sei.

Bei dieser Auffassung gehen aber die Exegeten im einzelnen ..weit auseinander, und sind hier und da so rathlos, daß schon ..s uns an der Richtigkeit jener Auffassung irre machen könnte. ..eht man näher zu, und betrachtet zuvörderst nur ..7—11, so stoßen schon hier die gewichtigsten Bedenken auf. ..stlich muß es auffallen, daß nach der Annahme der meisten ..d bedeutendsten Exegeten namentlich der Neuzeit (auch Ols..usens) der Apostel schon V. 7—8 von dem Gebote der Bruder..ebe reden, und den Lesern zumuthen soll, die V. 7—8 aus..esprochenen sehr feinen Gedanken zu verstehen, während doch ..e Bruderliebe noch mit keiner Silbe genannt ist, sondern erst ..achher V. 9 erwähnt wird. Wenn die Leser den Brief nicht ..on hinten nach vorne, sondern von vorne nach hinten lasen, so ..onnten sie bei V. 7—8 schlechterdings nicht errathen, daß Jo..annes die Bruderliebe im Sinne habe, und konnten daher ..amentlich bei den Worten V. 8 ὅ ἐστιν ἀληθὲς κλ. sich noch ..ar nichts bestimmtes denken. Doch gesetzt, Johannes hätte durch ..lche räthselhafte Redeweise die Hörer nur desto mehr spannen ..ollen, so thut sich nun aber ein zweites Bedenken auf. Die ..orte V. 8: ὅτι ἡ σκοτία κλ. sollen nach allgemeiner Annahme ..ne Art Nebenbemerkung sein, wodurch die Worte ὅ ἐστιν

ἀληθὲς κλ. begründet oder erläutert werden sollen; diese letzteren Worte sollen aber selbst wieder nur eine erläuternde Nebenbemerkung sein (sei es, um zu zeigen, wiefern die ἐντολὴ der Bruderliebe eine „neue" genannt werden könne, sei es, um zu sagen, daß die Bruderliebe sowohl in Christo als in den Gläubigen ihre wahre Verwirklichung finde). V. 9 soll nun der eigentliche Hauptsatz folgen, um den sich alles bisherige herumbewegt habe; es soll nun den Lesern das Licht aufgehen, von welcher ἐντολὴ alle diese Aussprüche der beiden vorangehenden Verse gelten. Nun müßte doch erwartet werden, daß diese ἐντολὴ in selbständiger Form auftrete. Statt dessen tritt sie in einer solchen Form auf, daß sie sich innerlich ganz an die (vermeintliche!) Nebenbemerkung: ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ κλ. anschließt. „Wer da sagt, er sei im Lichte, und hasset seinen Bruder, der ist noch bis jetzt in Finsterniß", das heißt also: für den gilt das ἡ σκοτία παράγεται nicht. (Ebenso finden wir beim Gegensatz V. 10 ein: ἐν τῷ φωτὶ μένει.) Dadurch ist der Gedanke V. 9 in eine solche Abhängigkeit von den Worten V. 8 ὅτι ἡ σκοτία κλ. gesetzt, daß es schon dieserhalb nicht recht denkbar erscheinen will, daß V. 8 eine Nebenbemerkung und V. 9 der Hauptsatz sein soll.

Und schauen wir nun drittens das Gedankenverhältniß V. 7—8 näher an, so treten die Schlußworte des achten Verses noch entschiedener als der eigentliche Mittelpunkt der Gedankengruppe heraus. Daß er kein neues, sondern das alte Gebot den Lesern schreibe, welches sie von Anfang besessen, damit beginnt der Apostel den Abschnitt. Dann eröffnet er, welches das alte Gebot sei; es ist (so sagt er) ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. Hiermit hat er den Inhalt der παλαιὰ ἐντολὴ genannt, und hat denselben nicht auf die Bruderliebe restringirt, sondern als ihren Inhalt ganz allgemein das den Lesern verkündete Wort (von Christo) hingestellt. Parallel mit dieser Eröffnung steht nun die Aussage V. 8, daß er auch wiederum eine neue ἐντολὴ ihnen schreibe, „das was wahrhaftig in Christo und in euch ist: daß die Finsterniß vergangen ist und das wahrhaftige Licht bereits scheint." Dem Parallelismus der beiden Verse nach wird ὃ ἀληθές ἐστιν κλ., ὅτι κλ. wiederum den Inhalt der καινὴ ἐντολὴ angeben sollen. Und wie trefflich schließt sich nun

les zusammen! Die alte ἐντολὴ war der ihnen von Anfang
rkündete λόγος; den Gesammtinhalt dieses λόγος ἀκουσθείς hatte
ohannes Kap. 1, 5 (wo derselbe ebenfalls als ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν
π' αὐτοῦ καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν — also dem Sinne nach als
λόγος ὃν ἠκούσατε — bezeichnet ist) in die Worte gefaßt:
τι ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν κλ. Die neue ἐντολὴ ist diese: ὅτι ἡ
κοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.
ohannes sagt kein Wort, um beide ἐντολαὶ als iden-
isch zu bezeichnen, sondern er sagt von der Kap. 1, 5 —
, 6 besprochenen ἐντολὴ, daß sie keine neue, sondern eine den
sern von jeher verkündigte sei, und alsdann kündigt er an,
ß er auch eine andere, eine neue ἐντολὴ ihnen nunmehr zu
rkünden im Begriffe stehe. Neu ist dieselbe nicht nur 1) als
e von der ersteren unterschiedene — denn es tritt ja nun die
stimmte Modification auf, daß das ewig seiende Licht ein
reits erschienenes ist, — ἐν αὐτῷ, wiefern in Christo ob-
ctiv das Licht für die Welt aufgegangen ist und die Finsterniß
erwunden hat, und ἐν ὑμῖν, wiefern auch den Lesern subjectiv
s Licht des Evangeliums bereits aufgegangen ist und sie auch
bjectiv von der Finsterniß zum Lichte gedrungen sind — sondern
u ist sie auch 2) den Lesern gegenüber, weil die Folgerungen,
e V. 9—25 aus ihr entwickelt werden, jetzt zum erstenmale in
lcher Weise den Ephesern eingeschärft werden.

Gewiß würde sich dies so einfache, klare und harmonische
edankenverhältniß den Auslegern nicht verhüllt haben, wenn sie
ch durch den Ausdruck ἐντολὴ nicht hätten irre machen lassen.
ie meinten, nur eine formell als Gebot auftretende Forderung
nne mit ἐντολὴ bezeichnet werden. Aber wenn der Apostel selber
n λόγος ὃν ἠκούσατε als Inhalt der παλαιὰ ἐντολὴ angibt,
zeigt er damit deutlich genug, wie er das Wort ἐντολὴ ver-
nden haben will. Denn diesen λόγος ὃν ἠκούσατε auf die
orderung V. 3 oder V. 6 zu beschränken, ist wiederum reine
illkür. Ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε ist nichts anderes, als was
ap. 1, 5 mit gleicher Allgemeinheit ἡ ἀγγελία ἣν κλ. genannt
orden war. Es ist die Verkündigung: daß Gott Licht ist,
d als eine ἐντολὴ kann Johannes diese Verkündigung bezeichnen,
wiefern dieselbe eben nicht ein bloßer Lehrsatz ist, inwiefern sie
elmehr unmittelbar (Kap. 1, 6—10) zur sittlich-religiösen For-

derung sich gestaltet hat. Ebenso ist die neue Verkündigung, daß die Finsterniß vergangen ist, und das Licht bereits (wie in der Welt so „in euch") scheinet, kein bloßer theoretischer Lehrsatz, sondern gestaltet sich ebenso unmittelbar zu einer ἐντολή an die Leser, und wird daher ebenso und in gleichem Sinn als ἐντολή bezeichnet.

Die Worte ὅτι ἡ σκοτία κλ. V. 8 laufen mithin den Worten Kap. 1, 5 ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι parallel, und enthalten den Mittelpunkt und Hauptgedanken des neuen Abschnittes; und V. 9 fg. werden ganz ebenso die einzelnen daraus sich ergebenden praktischen Folgerungen entwickelt, wie Kap. 1, 6—10 die praktischen Folgerungen aus jenem ersten Hauptsatze 1, 5. Ist doch selbst der Form nach 2, 9—11 völlig parallel mit 1, 6—7! Es zeigt sich also V. 9—11, wiefern der Satz ὅτι ἡ σκοτία κλ. als eine ἐντολή habe bezeichnet werden können.

Auch ist von vornherein klar, warum gerade die Bruderliebe es ist, die sich als nächste praktische Folgerung aus der neuen ἐντολή V. 8 ergibt*). Daraus, daß Gott seinem ewigen Wesen nach Licht ist (1, 5) ergab sich, daß, wer mit Gott in Gemeinschaft stehen will, gleich ihm Licht sein muß, und nicht in Finsterniß wandeln darf. Daraus, daß in Christo objectiv der Welt das Licht aufgegangen ist, und nun in Folge dessen eine Gemeinde derer besteht, in denen auch subjectiv das Licht aufgegangen ist, ergibt sich, daß eben diese letzteren einander als Brüder zu lieben haben.

Wir haben bis jetzt nur die Stelle Kap. 2, 7—11 in den Kreis unserer Betrachtung gezogen. Alles, was wir hier gefunden haben, bestätigt sich aber aufs glänzendste, wenn wir unsern Blick nun erweitern und den ganzen Abschnitt bis V. 25 in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Wie wurde es doch von der falschen Voraussetzung aus, daß das Gebot der Bruderliebe V. 9 mit der καινὴ ἐντολή gemeint sei, und daß die Bruderliebe den Inhalt des neuen Abschnittes bilde, den Auslegern

*) Dies zur Antwort auf die Frage von Düsterdieck (S. 197): „Woher kommt doch da V. 9 auf einmal die Bruderliebe, wenn der Apostel bis dahin an diese gar nicht gedacht hatte?"

o schwer und unmöglich, zwischen V. 7—11 und V. 12—25 auch nur irgend einen innerlich geordneten Zusammenhang nachzuweisen! Der kaum begonnene Abschnitt von der Bruderliebe war mit V. 11 auch schon wieder zu Ende. Johannes sollte V. 7—8 mit Emphase zur Bruderliebe als einem „neuen Gebot" übergehen, aber nur, um sogleich wieder davon abzuspringen, auf ganz andere Gegenstände überzugehen, und erst Kap. 3, 11 fg. zu einer eigentlichen Exposition jenes Gebotes zurückzukehren! Zwischen Kap. 2, V. 11 und V. 12 wollte sich gar kein Zusammenhang finden; man machte eben in Gedanken zwischen beide Verse einen dicken Strich, und tröstete sich, es fange hier ein neuer Haupttheil — aber freilich völlig unvermittelt! — an.

Sobald man dagegen das richtige Verhältniß von 2, 8 zu 1, 5 erkennt, und einsieht, daß der Satz ὅτι ἡ σκοτία κλ. V. 8 das Thema des neuen Abschnitts enthält, so stellt sich auch sofort eine überraschend schöne Harmonie des ganzen Gedankenbaus dar. Ueberall bis V. 25 ist und bleibt dies der beherrschende Grundgedanke: daß für die Welt objectiv und für die Leser subjectiv das Licht erschienen und die Finsterniß vergangen ist.

Eine doppelte praktische Folgerung nämlich ergibt sich aus diesem Grundgedanken, eine positive und eine negative. Erstlich V. 9—11 die positive, daß der, in welchem das Licht aufgegangen, die Andern, die gleich ihm von der Finsterniß zum Lichte bereits durchgedrungen sind, lieben muß. Zweitens eine negative V. 12—25, welche sich aber ihrerseits wieder in zwei Forderungen spaltet. Der Grundgedanke, daß die Leser bereits jetzt zum Licht durchgedrungen sind, wird nämlich zuvörderst V. 12—14 nach einer doppelten Richtung hin entfaltet: sie haben den Vater erkannt, und: sie haben den Argen überwunden. Darum, weil dies der Fall, kann ihnen Johannes seinen Brief schreiben; darum, weil es der Fall, hat er ihnen auch sein Evangelium schreiben können. Es folgt daraus, erstlich daß sie ihr Herz nicht an die Welt hängen sollen (V. 15—17); zweitens, daß sie der empfangenen Lehre treu bleiben, und die (cerinthische) Gnosis als Abfall und Widerchristenthum fliehen sollen (V. 18—27). V. 9—11 wird also ihr positives Verhalten zu der Gemeinde des Lichtes, V. 15—25 wird ihr Verhalten gegen das, was

σκοτία ist, normirt. V. 28—29 bilden, wie wir sehen werden, die Ueberleitung zum folgenden Theil.

Der ganze Abschnitt betrachtet also das Licht als ein in die Geschichte geschichtlich eingetretenes; er hat es nicht mehr mit dem Licht, insofern dasselbe das ewige Wesen Gottes ist, zu thun, sondern mit dem Licht, insofern auf Erden durch Christum eine Gemeinde derer gestiftet ist, welche von der Finsterniß befreit und mit Gott, dem ewigen Lichte, in Gemeinschaft getreten sind*).

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen gehen wir nun zur Erklärung des Einzelnen über.

V. 7 fg. Mit der Anrede ἀγαπητοί (denn so ist nach den besten Zeugnissen, gegen die Recepta ἀδελφοί, zu lesen), beginnt Johannes den neuen Abschnitt. Es ist seine Art, neue Hauptabschnitte oder Unterabtheilungen mit einer derartigen, das Gemüth der Leser zu neuer Aufmerksamkeit aufrufenden Anrede zu beginnen (mit Kap. 2, 1 vgl. 3, 2 und 7 und 18 und 21; 4, 1 und 7 und 11).

Οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, hier beginnt nun sogleich jenes unsichere Schwanken der Exegeten. Augustin, Beda, die meisten griechischen Väter, Luther, Calvin, Grotius, Wolf, S. G. Lange, Bengel, Knapp, de Wette, Neander, Sander, Düsterdieck, Huther beziehen den Begriff der ἐντολή vorwärts auf das, was Johannes V. 9 zu sagen im Sinne habe. „Es ist kein neues Gebot, sondern das alte, was ihr von Anfang hattet, aber wiederum doch in gewissem Sinne ein neues, (wenn ich euch schreibe): Wer da sagt, er sei im Licht, und hasset seinen Bruder, der ist bis jetzt noch in der Finsterniß." Diese Auffassung bedarf nach dem oben gesagten keiner weiteren Widerlegung. Andere, wie Zwingli, Bullinger, Beza, Socin, Schmid, Piscator, Episcopius, Flacius, Calov, J. Lange, Steinhofer, Schott, Lücke, Fritzsche u. a. fühlten wenigstens die Unnatur, ἐντολή vorwärts auf V. 9 zu beziehen, und bezogen es

*) Hierdurch wird dann unmittelbar wieder der dritte Abschnitt (Kap. 3) vorbereitet, wo von der Feindschaft der Finsterniß gegen diese Kinder des Lichtes, und von der Stellung der letzteren dieser Feindschaft gegenüber die Rede ist.

ckwärts auf V. 6. Der Apostel wehre dem Einwurf, als ob eine neue Lehre verkünde, wenn er zum Wandel nach dem orbild Christi ermahne. Cum ad innocentiam vitae hortor, et nctum filii Dei exemplum propono, nihil novi propono, sed id orsus, quod habuistis ab ipso statim religionis initio. Sermo), i. e. illa praedicatio, quam audistis ab initio per legem et ophetas, hoc ipsum praeceptum est, quod jam nunc proferimus Bullinger).. Allein auch hier hat die Beschränkung auf V. 6 1 unklares Schwanken zur Folge. Daß die Mahnung zur vitae 1ocentia eine neue sei, wird kein Jude, daß die zum Wandel ich Christi Vorbild eine neue sei, wird kein Christ den Aposteln rgeworfen haben; ersterem Vorwurf zu begegnen, war ganz — ßterem zu begegnen, war den christlichen Lesern gegenüber un- ithig. Die ganze Annahme einer apologetischen Tendenz eser Worte ist daher verfehlt. Καινή und παλαιά bezieht sich cht auf das, was den Juden oder den Christen als neu oder 8 alt erscheinen mochte, sondern bezeichnet einfach den Gegen- ß dessen, was bereits von jeher den Lesern verkündet ist kap. 1, 5 fg.), und dessen, was ihnen nun als neues verkündet erden soll. Der Begriff παλαιά wird von Johannes selbst läutert durch ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. Wer nun unter der τολή das Gebot der Bruderliebe versteht, und in Folge dessen e alte ἐντολή für identisch mit der neuen erklärt, der geräth ier in unentwirrbare Schwierigkeiten. Calvin, Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck und Huther beziehen ἀπ' ἀρχῆς auf den Anfang des christlichen Lebens in den Lesern: „Schon seit ihr Christen seid, ist euch das Gebot der Bruderliebe verkündigt worden, und insofern ist es ein altes Gebot. Es ist aber auch in neues, denn daß es ein neues ist, erweist sich als wahr in Christo (insofern er es zuerst durch Wort und Vorbild dargestellt at) und in euch (sofern ihr es erst mit dem Glauben empfangen habt“). Wo kömmt denn aber bei dieser Erklärung der be- griffliche Gegensatz zwischen παλαιά und καινή hin? Alt oll das Gebot sein, sofern die Christen es schon seit ihrer Bekehrung — neu, sofern sie es erst seit ihrer Bekehrung haben*). Das wäre denn doch eine wahrhaft unwürdige Ge-

*) Vgl. Düsterdieck S. 206 fg.: „Die ganze Pointe des johanneischen

dankenspielerei; der terminus a quo wäre für das altseiende der gleiche, wie für das neuseiende; es wäre, wie wenn man zu jemanden sagen wollte: „Du bist schon alt, weil du schon vierzig Jahre alt bist, du bist aber auch noch jung, weil du erst vierzig Jahre alt bist.“ Und abgesehen von dieser platten Spielerei des Gedankens wäre es ja nicht einmal objectiv richtig und wahr, daß erst Christus das Gebot der Bruderliebe „durch Wort und That“ (Huther) gegeben hätte. Ein Blick in den Pentateuch (z. B. 2 Mos. 23, 4—5!) lehrt das Gegentheil. — Wenn man also unter der ἐντολὴ das Gebot der Bruderliebe verstehen dürfte, müßte man dann ἀπ' ἀρχῆς (mit den Griechen, Grotius, Wolf u. a.) auf die Zeit vor Christo beziehen.

Allein da entsteht nun die neue Schwierigkeit, daß die Leser vorzugsweise Heidenchristen waren, von denen nicht gesagt werden konnte, daß sie schon vor ihrer Bekehrung, als Heiden, die auf die Nächstenliebe bezüglichen Gebote des Pentateuch besessen hätten. — Diejenigen Ausleger, welche (wie Lücke) ἐντολὴ auf V. 6 oder allgemein auf die Forderung der innocentia vitae beziehen, verstehen insgemein ἀρχῆς von den Zeiten vor Christo, insofern schon im Alten Testament der Wandel nach Gottes Geboten, und in den Propheten sogar den Wandel nach dem Vorbild des Messias gefordert worden sei. Aber hier erhebt sich von neuem die Schwierigkeit, daß Johannes an heidenchristliche Leser schrieb.

Oxymoron kann ja nur darauf beruhen, daß die Beziehung, in welcher man dieselbe ἐντολὴ von demselben Standpunkte ἀπ' ἀρχῆς aus anschaut, wechselt. Schaue ich von diesem Standpunkt aus in die christliche Zeit der Leser hinein, so erscheint die ἐντολὴ als eine längst bekannte; die Leser haben sie von Anfang an als das wesentliche Gebot gehört; andererseits, schaue ich von jenem Standpunkt in die vor jenem Anfange liegende Zeit der Leser, so erscheint nothwendig dasselbe Gebot als ein neues, wesentlich christliches, für die Leser erst mit jenem Anfang beginnendes.“ — So Düsterdieck. Allein es ist wohl von vornherein klar, daß wenn die Reflexion des Apostels sich überhaupt einmal über die Bekehrung der Leser hinaus rückwärts in die Zeit, da sie noch Heiden waren, gerichtet hätte, er alsdann den Zeitpunkt ihrer Bekehrung nicht mit dem schlechthinigen absoluten Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς hätte bezeichnen können. Diesen Ausdruck kann er offenbar nur brauchen, indem er von der vorchristlichen Periode ihres Lebens ganz absieht.

Alles ebnet sich, sobald wir erkennen, daß mit der alten und neuen ἐντολή nicht ein und dieselbe, und zwar das Gebot der Bruderliebe, gemeint sei, sondern mit der alten ἐντολή dasjenige, was Johannes V. 7 ausdrücklich als Inhalt der παλαιά ἐντολή nennt, und was, wie wir schon gesehen haben, nichts anderes ist, als jene ἀγγελία (1, 5), welche in dem Satze ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι ihren Kernpunkt und ihre Zusammenfassung hat — mit der neuen ἐντολή hingegen dasjenige, was Johannes V. 8 neues hinzuzufügen im Sinne hat.

Wiefern nennt er nun jene eine παλαιὰ, diese aber eine καινή? „Nicht ein neu Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehöret habt."*) Aus dem λόγος ὃν ἠκούσατε erklärt sich das εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. Der λόγος ὃν ἠκούσατε aber ist jene ἀγγελία (1, 5) ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν; es ist jene von jeher den Christen verkündete Botschaft, die sich in dem Worte, daß Gott Licht ist, zusammenfaßt, und in den Folgerungen Kap. 1, 6 — 2, 6 auseinanderlegt. Das alles sind Wahrheiten, welche die Leser ἀπ' ἀρχῆς, d. h. seit ihrer Bekehrung zum Christenthum kannten. — Aber indem ihnen Johannes die alte Wahrheit ans Herz legt, ist er doch veranlaßt, ihnen auch eine neue, d. h. bis jetzt noch nicht ans Herz gelegte, ἐντολή (eine, praktische Anforderungen unmittelbar in sich schließende Wahrheit) ans Herz zu legen. Die letztere ist mit der ersteren nicht einerlei, wenn sie auch identisch ist und aus ihr hervorwächst. Es ist die Wahrheit: daß die Finsterniß vorüber ist und das Licht jetzt scheinet. Als trockner Lehrsatz betrachtet, war freilich diese Wahrheit den Lesern auch keine Neuigkeit; aber Johannes versteht unter der „ἐντολή" ὅτι ἡ σκοτία κλ. nicht einen Lehrsatz, sondern jene Wahrheit sofern sie zu praktischen Forderungen sich gestaltet (s. oben die Vorbemerkungen z. d. Abschn.), jene Wahrheit mit und in den Forderungen, die aus ihr sich ergeben. Und so angesehen, ist diese Wahrheit allerdings eine

---

*) Die Worte ἀπ' ἀρχῆς, die nach den Worten ὃν ἠκούσατε in der Recepta stehen, sind entschieden und anerkannt unecht.

neue für die Leser. Es sind die neuen, für das johanneische Zeitalter specifisch nothwendigen Mahnungen und Warnungen, welche als etwas neues nun entwickelt werden sollen; die Warnung: die erste Liebe nicht zu verlassen, die Mahnung: die Werke der Gnostiker zu hassen (vgl. Ephesus Offenb. Joh. 2, 4 fg.)

V. 8. Πάλιν wird von Düsterdieck, Brückner, Huther und allen denen, welche das „neue Gebot" für einerlei mit dem „alten" halten, fälschlich und ungrammatisch zu καινήν, anstatt zum Verbum γράφω bezogen. Nach der Ansicht jener Ausleger soll Johannes sagen: das eine und dasselbe Gebot, welches ich als ein altes schreibe, schreibe ich auch wiederum als ein „neues"; aber das sagt er eben nicht, und de Wette ist ehrlich genug zuzugestehen: „Es heißt nicht: wiederum nenne ich es ein neues Gebot; nur die stillschweigende Voraussetzung macht dies Gebot zu demselben, von dem vorher die Rede ist." Freilich nur die stillschweigende Voraussetzung de Wette's, nicht die des Apostels! Der Apostel unterscheidet vielmehr ganz deutlich beide ἐντολαί ihrem Inhalte nach. Von der παλαιά hat er V. 7 gesagt, es sei ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. Den Inhalt der καινή dagegen gibt er an in den Worten: ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν *), ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

Bei den Worten ὅ ἐστιν ἀληθὲς κλ. gerathen jene Ausleger, welche die beiden ἐντολαί identificiren und von der Bruderliebe verstehen, abermals in ein Nest von Schwierigkeiten hinein. Sie, und nicht sie allein, sondern auch die übrigen alle, fassen den Satz ὅτι ἡ σκοτία κλ. als einen die Worte ὅ ἐστιν ἀληθὲς begründenden Zusatz, und übersetzen demgemäß ὅτι nicht mit „daß", sondern mit „denn" oder „weil." Nun sind sie von vornherein genöthigt, in den Worten ὅ ἐστιν ἀληθὲς κλ. einen solchen Gedanken zu finden, welchem der Satz mit ὅτι zur Begründung dienen könne. Sehen wir nun von dem wunderlichen Einfall des Erasmus, Bullinger, Episcopius und Grotius ab, welche die Worte ὅ ἐστιν ..... καὶ ἐν ὑμῖν für eine

*) Cod. A liest ἡμῖν; B C Oecumenius u. a. ὑμῖν. Die letztere Lesart ist daher äußerlich besser beglaubigt und wird mit Recht für die echte gehalten. Für den Sinn ist die Variante völlig irrelevant.

Parenthese halten, und übersetzen: quod in illo verum est, id etiam in vobis verum est und von der noch wunderlicheren von Lange: „quisquis verus est, d. h. jeder echte Christ, soll mit ihm und auch mit euch vereinigt sein" (Seltsamkeiten, die keiner Widerlegung bedürfen), so bleiben vornehmlich zwei Erklärungsweisen übrig. Nach Socin, Flacius, Calov, Morus, de Wette, Lücke, Neander und Huther*) ist ὅ eine Apposition zu dem in den vorangehenden Worten latenten Urtheil: „diese ἐντολή ist auch eine neue." Hat man die vorangehenden Worte erst fälschlich so interpretirt: „Dies nämliche Gebot schreibe ich euch als ein auch wiederum neu seiendes", so liegt dann darin allerdings auch das Urtheil: „Dies Gebot ist ein neues." Auf dies in den vorangehenden Worten angeblich latirende Urtheil soll sich nun ὅ als Apposition beziehen. „Der Satz, daß das Gebot (sei es: das Gebot V. 6, sei es: das der Bruderliebe V. 9) ein neues Gebot sei, ist ein wahrer, richtiger Satz, und erweist sich als wahr in Christo", nämlich insofern jenes Gebot „nicht schon vor ihm existirte, er es vielmehr zuerst durch Wort und Vorbild dargestellt hat" (Huther) und „in euch den Gläubigen, sofern ihr es nicht schon früher besaßet, sondern erst in und mit eurem Glauben empfangen habt." — Zur Begründung dieses Interpretaments beruft sich Huther insonderheit darauf, daß ἀληθής bei Johannes „constant" die Richtigkeit einer „Aussage" bezeichne! Daß das gerade Gegentheil wahr ist, daß nämlich ἀληθής bei Johannes immer die reale Verwirklichung einer Sache oder Forderung oder Idee bezeichne, haben wir oben zu V. 5 gesehen, wo ἀληθῶς den Gegensatz zu den Worten ψεύστης ἐστιν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν bildet. Ebenso dürfte es eine mehr kühne als wahre Behauptung sein, daß nach Huther das Gebot der Bruderliebe (oder nach Anderen gar das des τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ!) „nicht schon vor Christo existirte." — Etwas plausibler ist die andere, von Oecumenius, Luther, Zwingli, Knapp, Baumgarten-Crusius, Semler, Fromann, Düsterdieck vertretene Erklärung, wonach ὅ nicht appositioneller Zusatz, sondern ein auf den Inhalt der

*) Huther führt fälschlich auch Calvin als einen Vertreter dieser Ansicht an.

καινὴ ἐντολὴ bezüglicher Relativsatz sein soll. Der reale Inhalt der ἐντολὴ sei in Christo und in den Lesern verwirklicht. Allein der von Lücke mit Recht hiergegen erhobene Einwurf, daß es dann heißen müßte: ἥ ἐστιν ἀληθής ist durch die Entgegnung Düsterdiecks, daß nicht die ἐντολὴ als solche, sondern ihr Inhalt, in Christo und den Christen verwirklicht sei, keineswegs beseitigt. Denn „das in der ἐντολὴ geforderte" ist doch eben nichts anderes, als die ἐντολὴ selbst. Die *Forderung* selbst ist in Christo verwirklicht, wenn ihr Inhalt in ihm verwirklicht ist. Wie unnatürlich dieses ὅ wäre, sieht man am besten aus der künstlichen Umschreibung, deren Düsterdieck bedarf, um dasselbe deutlich zu machen: „indem ich dies Gebot euch schreibe, *fordere ich von euch den Liebeswandel*, welcher wahr ist in Ihm und in euch, deshalb wahr, weil schon (auch in euch) die Finsterniß vergeht und das wahrhaftige Licht schon scheint." Das beste muß hier eben supplirt werden. Auch sieht man nicht ein, warum das bestimmtere: „Der Liebeswandel sei in Christo und den Gläubigen bereits zu einer Wahrheit geworden", begründet werden solle durch das unbestimmtere: „Die Finsterniß vergehe, und das wahre Licht scheine schon."

Sobald man das richtige Gedankenverhältniß im ganzen eingesehen hat, schwinden alle diese Schwierigkeiten von selbst. Ὅτι ist nicht mit „weil", sondern mit „daß" zu übersetzen, und leitet den *Inhalt* der καινὴ ἐντολὴ ein. Sowie die *παλαιὰ ἐντολὴ* nichts anderes war, als der λόγος, ὃν ἠκούσατε, nämlich die Wahrheit ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν, so ist die *καινὴ ἐντολὴ* der Satz: ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς ἤδη φαίνει. Das Relativsätzchen ὅ hängt nicht von ἐντολὴ ab, sondern von dem nachfolgenden Satze ὅτι κλ., zu dem es sich als eine vorangestellte Apposition verhält. „Wiederum schreibe ich eine neue ἐντολή, nämlich das, was seine Wahrheit hat, in Ihm und in euch: *daß die Finsterniß im Vergehen begriffen ist, und das wahrhaftige Licht bereits scheinet.*" Die Hinweisung auf das Licht als ewiges Wesen Gottes war die παλαιὰ ἐντολή; die Hinweisung auf das *zeitlich auf Erden, eingetretene Verhältniß eines begonnenen siegreichen Kampfes des Lichtes gegen die Finsterniß* ist das neue (in seiner praktisch paränetischen Bedeutung den

:fern früher noch nicht vorgehaltene), was Johannes nun
hreiben will.

Die Finsterniß geht vorbei, ist im Vorbeigehn, im
ierschwinden begriffen. Zu dem Medium παράγεσθαι vgl.
. 17 und 1 Cor. 7, 31; παράγεσθαι wie παράγειν (welches
ztere Johannes aber nur von körperlichem Vorbeigehen braucht
v. Joh. 8, 59; 9, 1; vgl. Matth. 9, 9 und 27) bildet an sich
:n Gegensatz gegen den Begriff ewiger Dauer, bezeichnet also
vie z. B. V. 17) den Begriff der Vergänglichkeit als einer
Besensqualität; an unserer Stelle aber erhält durch das parallele
δη φαίνει der Präsensbegriff eine Betonung. Nicht daß die
insterniß ihrem Wesen nach etwas vergängliches sei, sondern
ß sie gegenwärtig factisch bereits im Weichen und Schwinden
:griffen sei, soll gesagt werden. Dem ist parallel, daß das
cht bereits scheint. Gott ist an sich ewig Licht; aber auf
rden war es noch nicht licht, weil die Finsterniß das Licht
ottes nicht in sich aufnahm und einließ (vgl. Ev. Joh. 1, 5).
etzt aber ist das anders geworden; das Licht, und zwar τὸ
ῶς τὸ ἀληθινὸν, das wesenhafte, wahre Licht, hat bereits an-
fangen auf Erden zu scheinen. Wiefern? das wird durch das
rangeschickte Satzglied ὅ ἐστιν ἀληθὲς κλ. deutlich. Der Satz,
aß das Licht bereits scheinet, hat eine doppelte Sphäre, in
elcher er ein ἀληθές (d. h. nicht: eine theoretische Wahrheit,
ondern ein factisch verwirklichtes und seine ἀλήθεια factisch be-
währendes) ist. Erstlich in Christo — denn auf ihn, welcher
V. 7 mit ἐκεῖνος eingeführt war, wird sich dem Sinne nach das
ν αὐτῷ beziehen müssen, da nicht Gott der Vater, sondern der
enschgewordene Sohn es ist, in welchem das Licht geschichtlich
uf Erden zu scheinen angefangen hat*), — erstlich also in
Christo, sofern er es ist, dessen Erscheinung im Fleische
bjectiv jene ἀνατολὴ ἐξ ὕψους (Luk. 1, 78) war, von der
uther singt:

Das ew'ge Licht geht da herein,
Gibt der Welt einen neuen Schein;

odann aber ἐν ὑμῖν, in den ephesinischen Lesern selber (und

*) Auch unter der irrigen Voraussetzung, daß der Satz ὅ ἐστιν κλ.
ich auf die Bruderliebe beziehe, erklären die meisten Ausleger ἐν αὐτῷ
on Christo.

ebenso in allen damaligen Christen, und ebenso auch in allen wahren und lebendigen Christen, die je diesen Brief lesen), da in einem jeden, welcher in bußfertigem Glauben Christum ergriffen hat, nun auch subjectiv die Nacht vorbei, die Finsterniß im Weichen begriffen und das wahrhaftige Licht ein bereits scheinendes ist. Wie wiederum Luther singt:

Es leucht wohl mitten in die Nacht,
Und uns des Lichtes Kinder macht.

Das ist also das Neue, worauf Johannes den Blick seiner Leser jetzt lenken will, daß in dem damaligen Zeitpunkte eine Krisis zwischen dem Licht und der Finsterniß auf Erden bereits begonnen habe, deren Anfang und Ausgangspunkt Christi Erscheinung im Fleische sei, an der aber auch sie, jeder au seinem Theile, sich zu betheiligen haben. Als theoretischer Lehrsatz war dies, wie schon oben bemerkt worden, den Lesern freilich keine Neuigkeit; aber als ἐντολή, als eine zu praktischen Anforderungen sich gestaltende lebendige Wahrheit, war es allerdings ein neues, wie das am deutlichsten aus eben den Anforderungen erhellt, welche V. 9—25 aus dieser ἐντολή sich entwickeln. Denn gerade diese, so geartete Mahnung zur Bruderliebe V. 9—11 ist eine nicht dem paulinischen, petrinischen, jakobischen Lehrkreis angehörige, sondern eine ganz specifisch johanneische, sie gehört in dieser Gestalt recht eigentlich jenem Jünger an, welcher nach durchaus glaubwürdiger Ueberlieferung als hochbetagter Greis sein ganzes Testament in die Worte zusammengefaßt hat: „Kindlein liebet euch untereinander." Und vollends die Warnungen vor dem antichristischen Wesen der Gnostiker waren in einer früheren Periode gar nicht einmal möglich gewesen. Als eine καινὴ ἐντολὴ bezeichnet also Johannes den Satz V. 8 mit seinen Folgerungen, nicht daß derselbe den Lesern ein unerhört neues gewesen, nicht daß Johannes niemals mündlich schon ähnliches geredet hätte, sondern weil derselbe die specifisch johanneische Botschaft in sich schloß, welche im Vergleich mit dem, was die kleinasiatischen Christen in früheren Jahrzehnten von Paulus gehört hatten (ἀπ' ἀρχῆς), allerdings ein neues war. Es war das neue Gebot, das gerade Johannes zu der alten Botschaft beizufügen und aus ihr zu

ntwickeln berufen war, und welches er, mag er es auch zuvor chon mündlich bei Gelegenheit hier und da entwickelt haben, och eben hier zuerst in schriftlicher Concentration und voller Rundung testamentarisch für die ganze Christenheit niederlegte.

Nach dieser positiven Darlegung des Gedankens von V. 8 st es nicht nöthig, das Chaos verschiedener Deutungen der einelnen Worte dieses Verses eingehend zu widerlegen*).

V. 9—11. Ganz so, wie sich Kap. 1 V. 6 an V. 5 chloß, schließt sich hier V. 9 an V. 8. Dort war der Satz orangegangen, daß Gott Licht ist — Gott war der Subjects-, icht der Prädicatsbegriff — und es ergab sich daraus die unittelbare Folgerung, daß, wenn wir behaupten, mit dem Subct, Gott Gemeinschaft zu haben, wir dies durch die Theilnahme n seinem Prädicat und Wesen bethätigen müssen. Hier an nserer Stelle geht der Satz voraus, daß das Licht bereits heint — hier ist τὸ φῶς der Subjectsbegriff — und so folgt an, daß, wer sich diesen Subjectsbegriff zueignet, d. h. wer da igt, er sei im Lichte, dies durch die Liebe zu denen, die gleich im im Lichte sind, bethätigen müsse.

In dem Satze: τὸ φῶς ἤδη φαίνει liegt ja eben ausesprochen, daß auf Erden bereits geschichtlich eine Sphäre orhanden sei, innerhalb deren das Licht als erleuchtende und ebenbringende, umwandelnde Macht sich bethätigt haben, also ine Gemeinde derer, in denen das Factum ὅτι τὸ φῶς ἤδη φαίνει ein ἀληθὲς geworden sei. Wer nun sagt, daß er dieser Sphäre, dieser Gemeinde angehöre, daß er in der geschichtlichen Gegenwart nicht auf der Seite der σκοτία, ἣ παράγεται, sondern ἐν τῷ φωτί stehe, der muß — es folgt dies mit der allerunmittelbarsten Nothwendigkeit — diese seine Behauptung dadurch als wahr bethätigen, daß er wirklich thut, was er sagt, nämlich wirklich mit den Gliedern dieser Gemeinschaft die Gemeinschaft

*) Grotius, Hunnius, Calov, Semler erklären das παράγεται fälschlich als Perfectum und zwar von der Aufhebung des Gesetzes mit seinen Schattenbildern (!) de Wette und andere verweisen auf Röm. 13, 12, wo aber von er Nähe der Wiederkunft Christi die Rede ist. Calvin, der auch das Präsens perfectisch erklärt, versteht unter der σκοτία einseitig die Verfinsteung der Heilserkenntniß, während σκοτία bei Johannes ein viel weiterer nd tieferer Begriff ist, wie aus Kap. 1, 6 erhellt. Andere anders.

im Lichte vollzieht, welches eben nichts anderes ist, als die Liebe. Denn das Gegentheil der Liebe ist das Gegentheil der Gemeinschaft. Wen ich hasse, mit dem stehe ich nicht gemeinschaftlich auf einer Seite zusammen.

Als ἀδελφοί werden die Glieder dieser Gemeinde des Lichtes bezeichnet, weil sie sammt und sonders aus dem Lichte gezeugt, weil sie „des Lichtes Kinder" sind, wie Luther sagt. Die Zeugung aus dem Lichte ist aber sachlich nichts anderes als die Zeugung aus dem „unvergänglichen Samen" (1 Petr. 1, 23) des Wortes und Geistes Gottes, in Folge dessen wir Gott zum Vater haben (Röm. 1, 7; 1 Petr. 1, 17; 1 Joh. 5, 1) und seine Kinder sind (1 Joh. 3, 1).

Wer nun sagt, er sei ἐν τῷ φωτί, er stehe auf Seiten jener durch Christum gegründeten Gemeinde des Lichtes, und doch diejenigen, die als Glieder dieser Gemeinde seine Brüder sein müßten, hasset (also die Gemeinschaft mit ihnen factisch negirt), von dem ist es nicht wahr, daß er im Lichte ist, der ist vielmehr ἕως ἄρτι, bis zur Zeit noch, in der Finsterniß, er gehört noch bis zu dem gegenwärtigen Augenblick factisch der entgegengesetzten Sphäre an. Die Worte ἕως ἄρτι weisen unverkennbar auf V. 8 zurück; es zeigt sich, wie das zeitlich geschichtliche Verhältniß zwischen dem seit Christo begonnenen Reiche des Lichtes und dem daneben noch fortdauernden Reiche der σκοτία von V. 8 an die Basis bildet, worauf die einzelnen Gedanken sich beziehen. Es ist die Frage, ob für den, der V. 9 als redend eingeführt wird, das: ἡ σκοτία παράγεται κλ. bereits ein ἀληθές geworden sei.

Der zehnte Vers ist dem sechsten Vers des ersten Kapitels analog; er fügt der negativen Wendung des Gedankens die positive bei. Wer seinen Bruder liebet, der bleibet im „Licht." Hier, wie immer in solchen Fällen, sagt Johannes nicht bloß das platte, logische Gegentheil dessen, was er zuvor als negatives Glied hingestellt hatte, sondern überbietet durch die Position die vorangegangene Negation. (Ganz wie Kap. 1, 7). Wer seinen Bruder hasset, gehört dem Lichte zur Zeit noch nicht an; wer seinen Bruder liebet, der erwahrt damit nicht allein, daß in ihm die Finsterniß vergangen und er bereits wirklich im Lichte sei, sondern — was noch mehr ist — er bleibt auch im

ichte. Die Uebung der brüderlichen Liebe ist selber schon ein
:räftigungs= und Befestigungsmittel des neuen Lebens; aus der
rüderlichen Gemeinschaft strömen dem neuen Menschen Stär=
ungs= und Belebungsquellen seines Glaubens zu; in den
Burzelfasern, mit denen er in der Gemeinschaft der Brüder
estwächst, verleiblichen und substantiiren sich die Wurzelfasern,
nit denen sein neuer Mensch in Gott festwächst. — So ist dieser
Vers in wunderbar schöner Harmonie gerade die Kehrseite von
:ap. 1 V. 7. Dort war gesagt, daß wenn wir im Lichte
andeln, daraus die Gemeinschaft mit den Kindern Gottes
:wachse; hier wird gesagt, daß die Liebesbethätigung dieser
iemeinschaft uns in der Gemeinschaft des Lichtes, Gottes,
:halte.

Wie aber der Apostel dort noch das weitere beigefügt hat,
aß den im Lichte wandelnden das Blut Christi von aller Sünde
nicht Sündenschuld, siehe oben zu 1, 7) reinige, so fügt er auch
ier den analogen Gedanken bei: καὶ σκάνδαλον οὐκ ἔστιν
ν αὐτῷ. Wenn die neuern Ausleger (namentlich Lücke, Ne=
nder, de Wette, Olshausen, Düsterdieck, Huther) nach Calvins,
luthers und Bengels Vorgang diesen Worten die Bedeutung
eben: „es ist für ihn nichts vorhanden, was ihm zum Falle
gereichen könne", so wird dabei nicht nur jene Feinheit des Ge=
dankenbaus übersehen, sondern auch der Sprache Gewalt an=
gethan. Wohl ist σκάνδαλον die Uebersetzung des hebräischen
מִכְשׁוֹל und מוֹקֵשׁ, aber jedesmal kommt es erst auf die Verbin=
dung an, in der dies Wort steht, ob es einen Fallstrick bezeichne,
den man Anderen lege, oder einen solchen, dem man selbst
erliege. Wenn es Ps. 119, 165 von den Frommen heißt
וְאֵין לָמוֹ מִכְשׁוֹל (LXX καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον) so ist
hier der Sinn natürlich der: es gibt für sie keinen Fallstrick,
der sie zum Falle brächte. An unserer Stelle steht aber nicht
αὐτοῖς, sondern ἐν αὐτοῖς, „es ist in ihnen oder an ihnen kein
Fallstrick oder Aergerniß." Dies ἐν mit Berufung auf Judith 5, 1
(ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα) zu erklären, geht natürlich
ebenso wenig an, als mit Grotius frischweg zu sagen: ἐν abundat.
Ebenso wenig kann, wie Lücke will, ἐν αὐτοῖς für ἐν τοῖς
ὀφθαλμοῖς αὐτῶν stehen, um so minder, da der Gedanke, daß
s „in den Augen" (oder wie de Wette interpretirt: in dem Ge=

sichtskreise) dieser Christen keinen Anstoß gebe, im Grunde etwas ganz anderes besagen würde, nämlich dies, daß sie subjectiv nichts für einen Fallstrick hielten. Auch kann ἐν nicht die Bedeutung haben, die Neander ihm vindiciren will: bei ihnen, vor ihren Füßen. So sieht sich denn Düsterdieck zu dem Zugeständniß gedrungen, es habe sich „in dem Ausdruck ἐν αὐτῷ die Sache selbst in die sonst bildliche Redeweise eingedrängt". Es gebe in der Seele jenen αὐτοὶ nichts, das ihnen zum Fallstrick gereichen könnte. Und dem stimmt Huther bei.

Allein gesetzt, man wollte sich zu dieser gekünstelten Erklärung der Worte verstehen: wäre denn der resultirende Gedanke wahr? Kann von dem, der die Brüder liebt, gerade dies ausgesagt werden, daß in ihm nichts mehr sei, das ihn zum Falle bringen könne? Muß nicht Düsterdieck sogleich selbst wieder diesen so mühsam gewonnenen Gedanken abschwächen durch die Bemerkung, daß „die Veranlassung zum Fallen und Anstoßen auch im Gläubigen noch immer vorhanden ist", weshalb er denn den gefundenen Satz, daß in seiner Seele kein Fallstrick für ihn selbst mehr sei, sofort reducirt auf den Satz, daß er „der heiligenden, jedes σκάνδαλον immer mehr aufhebenden Kraft des Blutes Christi gewiß sei".

Und so gelangt denn am Ende Düsterdieck (welcher merkwürdigerweise die Parallele mit 1, 7 hier zu ahnen scheint, so wenig er sie auch klar erkannt hat) nach vielen Umwegen bei einem Ziele an, welches auf viel einfacherem und natürlicherem Wege erreicht wird, wenn man den Worten (namentlich dem ἐν) ihre natürliche, zwangslose Bedeutung läßt. Σκάνδαλον wird hin und wieder zur Uebersetzung von מוֹקֵשׁ u. dgl. gebraucht, heißt aber gewöhnlich im Neuen Testament (Matth. 5, 29; 18, 6—7; 9, 42; 24, 10; 26, 31; Ev. Joh. 16, 1; Luc. 17, 1; Röm. 14, 13; 16, 17; 1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 6, 7) Aergerniß im geistigen und sittlichen Sinn, sodaß es gewöhnlich nicht das Bild (Fallstrick), sondern sogleich die Sache selbst bezeichnet, nämlich eine Handlung, durch die man Anderen Anstoß gibt. Wenn es nun heißt: „es ist kein Aergerniß in ihnen", so heißt das einfach: es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Aergerniß gäben, woran die Brüder Aergerniß nehmen könnten. (Richtig erklären so Bullinger: Vita sua nemini est

ffendiculo, Calov, Jachmann). Das Gedoppelte will nämlich Johannes sagen, daß, wer die Brüder liebt, erstlich sich selber m Glauben befestigt, und sodann auch den Brüdern keinen Anstoß gibt, der sie am μένειν ἐν τῷ φωτί hindern könnte. So st nun auch der Gedanke völlig parallel mit Kap. 1, 7. Wer im Lichte bleibet, der (war dort gesagt) habe Gemeinschaft mit den Brüdern, und erfahre die heiligende Kraft des Blutes Christi. Hier heißt es: Wer die Liebesgemeinschaft mit den Brüdern vollzieht, bleibt im Licht (dies ist die Kehrseite des ersten Gliedes von 1, 7) und gibt Andern kein Aergerniß (dies ist die Kehrseite des andern Gliedes von 1, 7; die heiligende Kraft Christi erweist sich an ihm so, daß er seinerseits wieder den Andern zum Segen und zur Heiligung, nicht zum Aergerniß dient.)

V. 11 wird der Gedanke von V. 9 in verschärfter Weise wiederholt (analog wie Kap. 1 V. 10 der Gedanke von 1, 8 in verschärfter Weise wiederholt worden war). Wer seinen Bruder haßt, der ist erstlich noch in der Finsterniß — dies ist eine Wiederholung des V. 9 gesagten; er gehört noch seinem innern Wesen nach der Sphäre und dem Kreise derjenigen an, die an dem in Christo der Welt aufgegangenen Lichte noch keinen Theil haben; er steht noch außerhalb der Gemeinde der Kinder des Lichtes — sodann aber wandelt er auch in der Finsterniß — hiermit wird Bezug genommen auf die Kap. 1, 6 eingeführte Kategorie;*) es wird gesagt, daß der Haß gegen die Brüder qualitativ sich charakterisire als jenem Treiben angehörig, da man seine Lebenszwecke und Tendenzen und Ziele in der Sphäre des von Gott abgewendeten sündigen Wesens habe. Beides ist also der Fall; erstlich gehört der den Bruder hassende seiner Person nach noch nicht dem Reich und der Gemeinde des Lichtes an; zweitens gehört sein Wandel zu jener Gattung des περιπατεῖν, welche qualitativ dem Wesen Gottes entgegengesetzt ist. Es folgt

*) Ganz irrig ist es, wenn Lücke u. a. περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ für nen „bildlichen", εἶναι ἐν τῇ σκοτίᾳ aber für einen „eigentlichen" Ausdruck halten. Vgl. dagegen Huther. Wir haben zu 1, 5 gesehen, daß ῶς bei Johannes mehr und etwas ganz anderes ist, als was man „ein ild" zu nennen pflegt. Φῶς ist beidemale eigentlich gebraucht, und ναι und περιπατεῖν ebenfalls.

aber ein drittes und viertes. Das dritte ist, daß er οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. Dies bildet den Gegensatz zu dem μένει ἐν τῷ φωτί, aber wieder in potenzirter Weise. Von einem Bleiben im Lichte kann bei ihm ohnehin keine Rede sein, da er noch gar nicht im Lichte ist; es ist aber auch nicht einmal davon die Rede, daß er künftig zum Lichte gelangen könnte. „Er weiß nicht, wohin er geht." (Denn die Bedeutung „wohin" hat ποῖ bei ὑπάγειν hier wie Ev. Joh. 13, 33; 16, 5; und auch sonst oft z. B. Matth. 3, 20, daher Luther, Bullinger, Flacius, Hunnius, Calov, Lange, Sander u. a. es mit vollem Rechte mit quo übersetzen). Man darf den Sinn nur nicht (mit Luther) so fassen: sie wissen nicht, daß sie zur Hölle fahren; damit wird eine Bestimmtheit in die Worte gelegt, die nicht in ihnen liegt. Der Gedanke ist der allgemeinere, daß sie zur Zeit noch blindlings im Finstern tappen und trotz ihrem λέγειν ὅτι ἐν τῷ φωτί εἶσι dennoch noch nicht einmal den Weg, um künftig zum Lichte zu gelangen, erkannt haben. Sehen sie ja doch noch nicht einmal soviel, um zu erkennen, daß ihr Haß und ihre Lieblosigkeit gottwidrig und sündlich ist.

Ein praktisch äußerst wichtiges Kriterium, wer den wahren und rechten Glauben habe!

„Denn" — dies ist das vierte — „die Finsterniß hat ihre Augen verblendet." Auch hier hat man nicht (mit Lücke) an ein „Bild" zu denken (sie wandeln wie Blinde im Finstern); sondern ἡ σκοτία ist die Finsterniß im vollen substantiellen, johanneischen Sinn, jene Urfinsterniß, von der die physische Finsterniß nur ein schwaches Abbild ist. Die Macht der dem Wesen Gottes entgegengesetzten Finsterniß (welche die Selbstsucht und der Tod ist, wie das Licht die Liebe und das Leben) hat ihre Augen blind gemacht, also, daß sie ihre Sünde nicht als Sünde erkennen; denn das ist ja des Lichtes erste Wirkung an und in uns (vgl. oben zu 1, 5 und 8 und 2, 21), daß wir die in uns seiende Finsterniß als Finsterniß, die in uns regierende Sünde, Selbstsucht, Lieblosigkeit, den „Haß" gegen Gott und die Brüder (vgl. Heidelberger Katechismus Frage 5) als Sünde und Schwärze erkennen. Dagegen ist es die Natur jener geistlichen Finsterniß, dem Auge Blendwerke vorzugaukeln, daß das, was σκοτία ist, ihm als Licht erscheine. (Vgl. Ev. Joh. 9, 41).

Wer also noch den Bruder hassen zu dürfen — wer noch den
Haß in all seinen Verkleidungen und Gestalten im Herzen hegen
u dürfen wähnt, und wohl gar meint, dies vertrage sich mit
m εἶναι ἐν τῷ φωτί, der zeigt damit nur, daß die σκοτία
n noch regiert, und so ist er so unklar über seinen Seelenstand
ποῦ ὑπάγει) wie über sein Thun.

V. 12—14. Der im zwölften Vers folgende Gedanke:
ι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ verhält sich
nerlich zu dem V. 9—11 vorangehenden Gedanken ganz so,
ie der zweite Gedanke von Kap. 2, 1 zum ersten Gedanken oder
ie Kap. 1, 9 zu 1, 6—7. Neben die Forderung, daß wir
icht sündigen und ἐν τῇ σκοτίᾳ wandeln sollen (welche For-
erung sich V. 9—11 nur nach einer speciellen Seite hin bestimmt
at), tritt wieder die Verkündigung, daß wir für die Sünden,
ie wir begangen haben, Vergebung empfangen (Neander). So
eigt sich schon am Inhalte, daß mit V. 12 eine neue Gedanken-
ruppe, ein neuer Unterabschnitt beginnen wird. Derselbe
harakterisirt sich aber auch äußerlich durch die Anrede τεκνία,
velche der Anrede V. 1 völlig analog und mit ihr gleichbedeutend
st. Daß nämlich die Leser, wenn sie den Brief nicht von hinten
nach vorne, sondern von vorne nach hinten lasen, τεκνία nicht
nders, als V. 1, nämlich als gemeinsame Anrede an die Ge-
sammtheit (und nicht etwa als specielle Anrede an die dem leib-
lichen oder geistlichen Alter nach Kleinen, Jungen) auffassen
mußten, versteht sich im Grunde von selbst.

Ein neuer Unterabschnitt beginnt also mit V. 12, aber eben
ein Unterabschnitt, der dem mit V. 7 begonnenen zweiten
Haupttheile, d. i. dem V. 8 hingestellten Thema, durchaus noch
untergeordnet ist. So tritt denn auch die Verkündigung der
Sündenvergebung an unserer Stelle in einer Form und Modi-
fication auf, welche ganz und gar dem V. 8 hingestellten Thema
— dem zeitlichen Verhältniß der Leser zu dem zeitlich und
geschichtlich aufgetretenen Reiche des Lichtes — entspricht.
Zweierlei nämlich fällt uns an dem Satze ὅτι ἀφέωνται κλ. auf.
Erstlich das Perfectum. Der Apostel sagt nicht, wie V. 1:
Wenn aber jemand gegen die Bruderliebe sich verfehlt haben
würde, so wird ihm diese Sünde vergeben, oder: so hat er
inen Fürsprech, durch den sie ihm vergeben werden kann;

sondern er sagt: eure Sünden sind euch vergeben; er verweist auf den bereits geschehenen Eintritt der Leser in den Gnadenstand, auf das: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς φαίνει ἤδη — ἐν ὑμῖν. Und eben darum setzt er zweitens die Sündenvergebung in ein anderes Verhältniß zu der Forderung V. 9—11, als sie oben V. 1 zu der Forderung Kap. 1, 6 fg. getreten war. Dort hieß es: wir sollen nicht sündigen; wenn wir aber sündigen, haben wir einen Fürsprech. Hier heißt es: ihr sollt die Brüder lieben, dies schreibe ich euch, weil eure Sünden euch vergeben sind*). Daß nämlich das ὅτι nicht den Inhalt des γράφειν angibt, sondern zur Begründung des Actes des γράφειν hinzugefügt wird, mithin nicht „daß", sondern „weil" zu übersetzen ist, geht unverkennbar aus der Analogie der beiden folgenden Verse hervor. (Vgl. Calvin, Beza, Grotius, Beausobre, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Gerlach, Düsterdieck, Huther, gegen Socin, Bengel, Paulus, Neander, welche ὅτι mit „daß" übersetzten, und gegen Luther und Bullinger, welche V. 12 mit „daß", V. 13—14 mit „weil" übersetzen. Siehe darüber unten). Γράφω hat hiernach kein ausgesprochenes Object. Der Inhalt des γράφω bestimmt sich eben aus dem vorangehenden; hier zunächst aus V. 8—11. Der Satz, daß es „in euch wie in Christo eine Wahrheit ist, daß das Licht bereits scheint", sammt den V. 9—11 hieraus gezogenen Folgerungen und Anforderungen — und namentlich die letzteren — kann und darf der Apostel schreiben auf Grund der Thatsache hin, daß die Leser die Vergebung der Sünden bereits empfangen haben, bereits im Gnadenstande sich befinden. Es ist ja die empfangene Vergebung, welche das Herz dazu stimmt, auch Andern zu vergeben. Wem viel vergeben ist, der liebet viel (vgl. Luc. 7, 47; Matth. 18, 33). Allein man wird den Inhalt des γράφω, wenn auch zunächst an das unmittelbar vorangehende gedacht werden mag, doch nicht hierauf beschränken dürfen; Johannes schreibt nicht, wie V. 1, ταῦτα γράφω, sondern ganz allgemein: γράφω, und wir werden sehen, wie auch V. 13 fg. das γράφω und ἔγραψα sich ganz

---

*) Was die Worte διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ betrifft, so vgl. Olshausen zu Ev. Joh. 1, 12, im zweiten Bande dieses Commentars S. 54, auch Band 1 der vierten Auflage A, S. 240.

allgemein auf alles, was er schreibt, bezieht. Zunächst mußten die Leser bei dem γράφω freilich an das unmittelbar vorangehende denken, und dies bildet gleichsam den Ring der Kette, das Glied der Ueberleitung; aber sofort verallgemeinert sich der in γράφω liegende Gedanke.

Um nun diesen Gang der Verallgemeinerung des Gedankens recht verstehen zu können, müssen wir zuvörderst den Gesammtbau der Verse 12—14 überblicken. Was vor allem die Lesart betrifft, so sind die Abweichungen nur unbedeutend, und kritisch werthlos. Die Recepta liest beim dritten Satzglied des 13. Verses γράφω statt ἔγραψα, hat aber darin keine einzige kritische Autorität auf ihrer Seite; denn A B C lesen einstimmig ἔγραψα, was denn auch allein in den Bau des Gedankens paßt, indem dem dreimaligen γράφω ein dreimaliges ἔγραψα entspricht. Wenn in einem einzelnen jungen Codex aus dem 15. Jahrhundert das erste Satzglied des 13. Verses, in der Vulgata das erste des 14. fehlt, so sind dies eben Nachlässigkeiten einzelner Abschreiber oder Uebersetzer. Ebenso ist die Variante des cod. B in V. 13: τὸ ἀπ' ἀρχῆς statt τὸν ἀπ' ἀρχῆς umsomehr ein bloßer Schreibfehler, da cod. B V. 14 τὸν ἀπ' ἀρχῆς liest. Der Text steht also, sowie Tischendorf ihn gibt, kritisch gesichert da.

Nun folgt auf die Anrede τεκνία eine Anrede an die πατέρες, sodann eine an die νεανίσκοι, und alle drei Male steht das γράφω ὑμῖν ὅτι. Diesen drei Gliedern entsprechen drei folgende, wo statt der τεκνία die παιδία eintreten, darauf wieder die πατέρες und νεανίσκοι folgen, statt des dreimaligen γράφω aber ein dreimaliges ἔγραψα steht. Daß τεκνία V. 12 von keinem Leser anders verstanden werden konnte, als V. 1, haben wir schon gesehen; auch die Analogie der Stellen 3, 7; 5, 21 zeigt, daß τεκνία allgemeine Anrede an die Gesammtheit der Leser ist (die Griechen, Calvin, Luther, Beza, Calov, Wolf, S. G. Lange, Morus, Bengel, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander, Düsterdieck, Huther) und nicht (wie Erasmus, Socin, Whiston und J. Lange meinten) eine besondere (leibliche oder geistliche) Altersklasse neben dem πατέρες und νεανίσκοι bezeichnet. Nun ist aber ferner das dritte Glied der zweiten Trias ἔγραψα ὑμῖν νεανίσκοι ὅτι ...... καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν

dem dritten Gliede der ersten Trias γράφω ὑμῖν νεανίσκοι ὅτι νενική-
κατε τὸν πονηρὸν — und vollends das zweite Glied der zweiten
Trias ἔγραψα ὑμῖν πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς dem
zweiten Gliede der ersten Trias γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε
τὸν ἀπ' ἀρχῆς so parallel und dem Inhalte nach so gleich, daß folge-
richtig wohl auch die ersten Glieder der beiden Triaden: γράφω
ὑμῖν τεκνία κλ. und ἔγραψα ὑμῖν παιδία einander entsprechen
müssen. Und das thun sie auch wirklich dem Inhalte nach;
denn das Empfangenhaben der Vergebung der Sünden und das
„den Vater erkannt haben" ist im wesentlichen nicht sehr weit
von einander unterschieden. Trotzdem ist es vorschnell gehandelt,
wenn Lücke, Jachmann, de Wette, Olshausen*), Düsterdieck,
Gerlach und Huther nun auch παιδία als gemeinsame Anrede
an alle Altersklassen miteinander auffassen. Παιδία kommt so
nirgends vor (auch V. 18 nicht, vgl. unten) und der Apostel
muß doch einen innern Grund gehabt haben, weswegen
er mit dem Ausdruck abwechselte. Wiederholt er die πα-
τέρες und νεανίσκοι, so würde er sicherlich auch die τεκνία wie-
derholt haben, wenn er die Anrede wieder allgemein hätte ver-
standen wissen wollen. Er ist aber V. 13 von der allgemeinen
Anrede an alle seine „Kindlein" übergegangen zu der Anrede an
besondere Altersstufen, und nun verläßt er diesen Gedanken nicht
wieder, um noch einmal ins allgemeine zurückzukehren, sondern
nachdem er von dem allgemein zu fassenden τεκνία aus zu
den besondern Klassen der Väter und Jünglinge übergegangen
war, fährt er in der Unterscheidung von Altersklassen fort, und
stellt daher in der zweiten Trias der allgemeinen Anrede
τεκνία die an eine specielle Altersklasse sich wendende Anrede
παιδία gegenüber. Dafür spricht denn auch der beigefügte Satz
ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. Denn ob zwar im wesentlichen das
Empfangenhaben der Sündenvergebung mit dem Erkannthaben

*) Olshausen hat übrigens, wo er die entgegengesetzte Ansicht erwähnt, die Randbemerkung: „Im ganzen richtig, nur läßt es sich nicht durchführen." Und später sagt er: bei den παιδίοις heiße es darum nicht ἔγραψα, sondern nur γράφω, weil „diese erst den Lauf begannen und Johannes ihnen früher noch nichts geschrieben hatte." So hätte also Olshausen unter den παιδίοις doch die Kleinen an Alter verstanden.

Gottes als des Vaters der Sache nach identisch ist, so muß doch Johannes wiederum einen Grund gehabt haben, warum er hier nicht, wie bei dem zweiten und dritten Glied, die gleichen Worte entweder völlig genau oder mit einer Erweiterung wiederholt, sondern eine andere Wendung substituirt. Gerade für das Kindesalter aber (sei es das leibliche oder das geistliche) gestaltet sich der Gnadenstand recht specifisch als ein ἐγνωκέναι τὸν πατέρα. Während das ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι allgemein den Christen als solchen charakterisirt, so gestaltet sich bei dem Kinde (dem leiblichen wie dem geistlichen Alter nach) sein Christenthum ebenso specifisch als ein Erkannthaben des Vaters, wie beim Jüngling als ein siegreicher Kampf gegen den Argen und beim Greise als ein Erkannthaben Gottes als dessen, der ἀπ' ἀρχῆς ist. Das Christenthum des παιδίον reducirt sich eben darauf, daß es Gott zu seinem lieben Vater hat; der Greis in Christo erkennt Gott als den, der von Anfang und Ewigkeit ist und in der Geschichte im ganzen sowie in seiner speciellen Lebensführung als ὁ ἀπ' ἀρχῆς sich bewährt hat; der Jüngling steht im Kampfe und hat als christlicher Jüngling den siegreichen Kampf so eben hinter sich. — So müssen wir also mit der größeren Mehrzahl der Ausleger παιδία im Unterschied von τεκνία als Anrede an eine specielle Altersklasse fassen. Nur darf man dann nicht die Glieder

γράφω ὑμῖν πατέρες κλ.
γράφω ὑμῖν νεανίσκοι κλ.
ἔγραψα ὑμῖν παιδία κλ.

als eine Trias zusammenziehen*), wo dann der Trias eine bloße Dyas entspräche; sondern die drei Glieder mit ἔγραψα bilden zusammen eine Trias, die der ersten Trias entspricht. Die Anordnung ist also diese:

---

*) Viele Ausleger, die dies thaten (Augustin, Calvin, Luther, Beza, Calov, S. G. Lange, Bengel, Neander, Sander u. a.) ließen sich vollends dazu verleiten, jener Variante γράφω ὑμῖν παιδία den Vorzug zu geben. Wir haben aber schon gesehen, daß dieselbe kritisch völlig werthlos ist. Wahrscheinlich verdankt sie einem derartigen falschen Gruppirungssystem ihren Ursprung.

Erste Trias.	Zweite Trias.
γράφω.	ἔγραψα.
1. τεκνία = alle Leser.	1. Kinder (als Altersklasse).
2. Väter.	2. Väter.
3. Jünglinge.	3. Jünglinge.

Daß Johannes in der zweiten Trias nicht von den Kindern durch die Jünglinge zu den Vätern aufsteigt, sondern von den Kindern zu den Vätern springt und dann zu den Jünglingen zurückkehrt, hat seinen Grund eben in dem Bau der ersten Trias. Sehr sinnig tritt aber in Folge dessen nun der schöne Gegensatz zwischen dem ἐγνώκατε τὸν πατέρα der Kinder und dem ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς der Väter hervor. Auch leitet das dritte Glied der ersten Trias zu dem ersten Gliede der zweiten auf zwanglose und schöne Weise hinüber.

Es ist nun aber die weitere Frage zu beantworten, ob Johannes Altersstufen des natürlichen oder des geistlichen Alters im Auge habe*). Letzteres ist die Ansicht von Clemens Alexandrinus, Grotius, a Lapide, ersteres die der weitaus größten Mehrzahl der Ausleger. Erstere Ansicht stützt sich auf die Stellen 1 Cor. 13, 11—12; Hebr. 5, 13; Ephes. 4, 13—14; allein an allen drei Stellen wird nicht παιδίον, sondern νήπιος zur Bezeichnung der im Glauben noch wenig geförderten Neophyten gebraucht, und es ist nicht wahrscheinlich, daß Johannes neubekehrte Erwachsene sollte mit dem liebkosenden παιδία angeredet haben. Dieser Ausdruck, sowie das zarte „ihr habt den Vater erkannt", heißt uns an Christenkinder dem leiblichen Alter nach, und analog bei νεανίσκοι und πατέρες an Jünglinge und Väter dem leiblichen Alter nach denken. Uebrigens schloß das leibliche Alter (wenigstens bei normaler Entwicklung, also wohl in der Regel) das entsprechende geistliche Alter ein, nicht aber umgekehrt.

Eine fernere Frage ist nun, wie das ὅτι zu fassen sei. Die Griechen, Socin, S. Schmid, Schott, Paulus, Neander,

*) Offenbar verkehrt ist Augustins Ansicht, daß der Apostel mit allen drei Bezeichnungen jedesmal alle Christen meine; er nenne sie Kinder quia baptismo renati sunt, Jünglinge, quia fortes sunt, Väter, quia Christum patrem agnoscunt! Welche Gedankenspielereien hat man nicht doch dem Apostel in die Schuhe geschoben!

ınder, übersetzen es mit „daß." Sander vertheidigt diese
bersetzung durch die Versicherung, daß es „gar nicht über-
ssig sei, die, so Vergebung der Sünden haben, daran zu
ınnern, daß sie dieselbige haben"; Lücke hatte dies für „über-
ßig" erklärt und sich darum für die Uebersetzung „weil" ent-
ieden; aber weder diese noch jene Versicherung hat irgend
ıen exegetischen Werth. Daß Johannes den Christen die ihnen
reits bekannte Botschaft von der Sündenvergebung noch einmal
reiben konnte, geht aus V. 1—2 unzweifelhaft hervor.
benso unzweifelhaft konnte er aber auch die Mahnungen
. 9—11 begründen durch die Hinweisung auf die empfangene
ündenvergebung. Solche abstracte Möglichkeiten führen noch
keiner Entscheidung, und ebenso wenig die von Calvin,
üsterdieck, Huther u. a. beigebrachte Versicherung, daß bei der
ebersetzung „weil" ein „besserer Sinn" sich ergebe. Denn
iner dieser Exegeten hat nachgewiesen, wiefern denn der also
sultirende Sinn ein besserer sei. Sie alle hat mehr ein dunkles
efühl, als eine klare Einsicht geleitet.

Entscheidend für die Uebersetzung „weil" ist aber folgendes.
ebersetzt man „daß", so geben die Sätze mit ὅτι den Inhalt
s γράφειν an. In diesem Falle werden die Glieder γράφω
μῖν πατέρες ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς und ἔγραψα ὑμῖν
ατέρες ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς völlig — und die Glieder
ράφω ὑμῖν νεανίσκοι κλ. und ἔγραψα ὑμῖν νεανίσκοι κλ. im
esentlichen — gleichbedeutend, und der Wechsel zwischen
ράφω und ἔγραψα sinkt dann zu einer Spielerei
erab. Uebersetzt man dagegen ὅτι mit „weil", so geben die
ätze mit ὅτι nur den Grund an, warum der Apostel schreibe;
r Inhalt des γράφειν ist aber ein anderweitiger, und es bleibt
e Möglichkeit, zwischen dem γράφω und ἔγραψα einen
alen Unterschied anzunehmen.

Und dieser Unterschied muß angenommen werden. Daß
hannes ein und denselben Gedanken so platt wiederholt haben
lte, nur mit einem (für den Gedanken selbst nichts austragenden)
echsel im Tempus, dies ist eine so deraisonnable Annahme,
ß Calvin, um ihr zu entgehen, sich sogar bis zu der Con-
tur verstieg, der 14. Vers möchte unecht sein! Das war kühn,
er ehrlich; es hieß, den Knoten zerhauen, aber doch anerkennen,

daß ein Knoten da sei, und war immer noch besser, als wenn Jachmann meinte, jener nichtssagende Wechsel oder jene Wiederholung sei dem Johannes als einem ungeübten Schriftsteller „entschlüpft." (!!) Gleichwohl hat es zwei Interpreten gegeben, welche bei der Annahme jener Wiederholung sich völlig beruhigen zu können meinten. Düsterdieck ist nach Beza's Vorgang der Meinung, γράφω und ἔγραψα beziehe sich auf ein und dasselbe, nämlich auf das Schreiben des Briefes als solchen; aber „während das Präsens vom Standpunkte des Schreibens aus gesagt sei, erscheine der Aorist im Sinne der Leser gedacht, die den früher geschriebenen Brief lesen." Und dabei läßt sich dieser Exeget noch verächtlich gegen die „massive Raison" derjenigen vernehmen, welche diese Ansicht nicht schön finden wollen. Hiernach wäre der subtile Sinn unserer Stelle also dieser: „Ich bin gegenwärtig daran, ihr Jünglinge, euch einen Brief zu schreiben, weil ihr den Argen überwunden habt; wenn ihr aber diese Zeilen leset, so habe ich bereits diesen Brief geschrieben, weil ihr den Argen überwunden habt." Schade, daß der Apostel sich nicht auch noch auf den Standpunkt versetzt hat, wo er eben erst im Begriff war, den calamus zu ergreifen, und dann auch noch auf den Standpunkt, wo die Leser den Brief längst gelesen hatten; er hätte dann auch noch mit γράψω und ἐγεγράφειν seine Sätze wiederholen, und seine Conjugirübung vervollständigen können! — Diese Annahme ist so beschaffen, daß diesmal nicht einmal Huther zu folgen vermochte. War denn — so muß man fragen — war denn irgend ein vernünftiger Grund (raison) vorhanden, daß Johannes sich erst auf den Standpunkt seines Schreibens und dann in den Zeitpunkt, wo der Brief gelesen wurde, versetzte? Gewann denn der Gedanke, den er den Lesern ausdrücken wollte, irgendwie an Klarheit, dadurch, daß er sich auf jene zwei Zeitpunkte versetzte? Da ließe sich denn immer noch eher Neanders und Sanders Ansicht hören, welche meinen, Johannes wolle durch das ἔγραψα ausdrücken: es bleibt bei dem, was ich geschrieben habe. Aber dies geht freilich nur, wenn man ὅτι mit „daß" übersetzt, und auch dann würde Johannes jene Bekräftigung nicht durch einen einfachen Aorist haben ausdrücken können, sondern hätte schreiben müssen: ὃ γέγραφα, πάλιν γράφω ὑμῖν (vgl. Gal. 1, 9); nur die Entgegen-

llung des Präsens gegen das Perfectum, nicht die des Aorist gen das Präsens, war geeignet, jene Bestätigung aus- drücken.

Bei weitem die Mehrzahl der Ausleger hatte soviel gesunden ann, zwischen dem γράφω und ἔγραψα einen materiellen Unterschied zuerkennen. Nur suchen ihn nicht alle an der rechten Stelle. ach Grotius, Calov, J. Lange, de Wette, Huther soll ἔγραψα uf den bisherigen Theil des Briefes (oder auf Kap. 1) γράφω uf das nachfolgende (oder auch auf den ganzen Brief) gehen. llein zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden, oder ollends gar zwischen dem ersten Theil und dem Ganzen, ist urchaus kein solcher Unterschied und Gegensatz des Inhaltes, und . 13—14 bildet durchaus keine solche Grenzscheide zwischen wei materiell verschiedenen Partien des Briefes, daß nicht auch ei dieser Annahme die Gegenüberstellung des γράφω und ἔγραψα ur bloßen Wiederholung oder zur Spielerei werden sollte. Was n der Welt konnte doch den Apostel bewegen, zu sagen: „Schon as bisherige habe ich darum geschrieben, weil ihr den Argen überwunden habt u. s. w., und ich fahre nun auch fort zu schreiben, weil ihr den Argen überwunden habt" —? Oder vollends: „Ich schreibe euch diesen Brief, weil ihr den Argen überwunden habt; ich habe euch schon die bisherigen zwei Seiten geschrieben, weil ihr den Argen überwunden habt" —? — Noch künstlicher ist die Ansicht von Rickli und Lücke. Das dreimalige γράφω blicke vorwärts auf die drei Ermahnungen V. 15—17, V. 18—27; V. 28 — Kap. 3, 22; das dreimalige ἔγραψα hin- gegen blicke rückwärts auf Kap. 1, 5—7; Kap. 1, 8 — Kap. 2, 2; Kap. 2, 3—11. Wir haben aber gesehen, daß bei Kap. 2, 3 nicht einmal ein Unterabschnitt, bei Kap. 1, 8 kein Abschnitt beginnt, dagegen zwischen 2, 3—11 die Grenze eines Haupt- theils hineinfällt. Das dreimalige ἔγραψα kann sich nun un- möglich auf drei Abschnitte beziehen, die als solche gar nicht da sind, und so fällt schon dadurch die ganze Ansicht als eine künstliche in sich zusammen. Erwägt man nun vollends, daß Lücke seinen zweimal drei Abschnitten vollends die Trinität als Eintheilungsgrund unterlegt (2, 15 fg. werde zur Liebe gegen Gott Vater, 2, 18 fg. zum Bleiben im Sohne, 2, 28 fg. zur Heiligung durch den h. Geist aufgefordert u. s. w.!) so begreift

man vollends, warum diese Ansicht sich keine Nachfolger zu erwerben vermochte.

Γράφω und ἔγραψα müssen zwei verschiedene Acte des Schreibens bezeichnen; der gegenwärtige Act des Schreibens ist das Schreiben des Briefes; der vergangene Act des Schreibens muß das Schreiben einer anderen Schrift gewesen sein (Socin). Nur wird man dabei nicht mit Michaelis und Olshausen an frühere und verloren gegangene Briefe zu denken haben, sondern mit Whiston und S. G. Lange an jene Schrift, auf welche Johannes sich schon in den Eingangsversen des Briefes so unverkennbar deutlich bezogen hat, auf das Evangelium, welches als ein fertiges, vollendetes, geschriebenes neben ihm lag, als er den Brief verfaßte. An dies und an nichts anderes konnten denn auch die Leser denken.

Nun gewinnt die ganze Stelle einen klaren, lebendigen Sinn. Die Finsterniß ist bereits im Schwinden begriffen, das Licht ist durch Christum bereits in den geschichtlichen Verlauf der irdischen Dinge als eine geschichtliche Macht eingetreten — dieser Gedanke (V. 8) bildet den Ausgangspunkt und die Basis für diesen ganzen Theil des Briefes. Die erste Forderung, in welcher dieser Gedanke sich zur „ἐντολή" gestaltete, war die (V. 9—11) daß, wer der Gemeinde des Lichtes auch subjectiv bereits anzugehören behauptet, dies durch die Liebe gegen die Mitgenossen dieses Lichtreiches an den Tag zu legen hat. Dieser Forderung tritt nun (analog wie V. 1) ein anderes Element, ein Element der Freudenbotschaft zur Seite. Der Apostel kann eine solche Forderung nur stellen auf Grund dessen hin, daß die Leser der Sündenvergebung bereits theilhaftig geworden sind. Aber hier verallgemeinert sich ihm nun der Gedanke; nicht nur jene Forderung kann er nur auf Grund dessen hin stellen, daß die Leser bereits im Gnadenstande stehen; überhaupt alles, was er ihnen in dem Briefe zu sagen hat, sagt er ihnen nur auf Grund dessen hin, daß in ihnen es ein ἀληθὲς geworden ist, daß die Finsterniß fort ist und das Licht bereits scheinet, d. h., daß sie im Gnadenstande der Sündenvergebung bereits stehen. Darum sagt er nicht ταῦτα γράφω, sondern allgemein γράφω (womit die specielle und nächstliegende Beziehung auf V. 9—11 aber nicht aus-, sondern natürlicherweise eingeschlossen ist). Der wesentliche Mittelbegriff,

welcher in V. 12 dominirt, ist das ἤδη φαίνει, das Perfectum ἀφέωνται. Um die individuelle Stellung zu dem geschichtlich erschienenen Heil handelt es sich ihm; darum, ob die Leser auch wirklich bereits im Lichte sind. Nur unter dieser Voraussetzung kann er ihnen schreiben (sowohl die Forderung V. 9—11, als alles übrige). Sein Brief ist nicht für Kinder der Welt bestimmt; an Leute gerichtet, die noch der σκοτία angehören, hat ein Brief keinen Sinn und Zweck. — Diesen Gedanken legt er nun in ein paar speciellen Anwendungen an specielle Altersclassen auseinander. Den Vätern der Gemeinde, den im leiblichen und geistlichen Alter gereiften, schreibt er, und kann er schreiben, „weil sie den erkannt haben, der von Anfang ist" — Jesum Christum, der ἀπ' ἀρχῆς (1, 1 und 2) beim Vater ist, Licht vom Lichte, und in der Fülle der Zeit erschienen ist*). Denn das ist's, was von den Alten gefordert werden muß, daß sie gereift seien in der Erkenntniß, und daheim in der Ewigkeit, bei dem, dessen Wesen ewig ist. Den jungen Männern aber schreibt er, und kann er schreiben, weil sie „den Argen überwunden haben" (d. h. den Satan, vgl. Matth. 13, 19 und 38 fg.; 1 Joh. 3, 12; 5, 18 fg.; Ephes. 6, 16, der durch Lüste von innen und Verführungsmächte von außen den Menschen unter der Knechtschaft der Sünde und Finsterniß festzuhalten oder wieder unter dieselbe zu bringen bemüht ist); denn das liegt in der Natur der Jugend, daß sie noch zu kämpfen, noch vorzugsweise heiße Kämpfe zu bestehen hat, mit dem Fleisch und seinen Lockungen, sowie mit der Lüge und Verführung; denn die Jugend ringt noch, theoretisch und praktisch. Solchen Jünglingen nun, die diesen Kampf gekämpft und darin obgesiegt haben, und durchgedrungen sind zur Glaubensgewißheit und zur freudigen Herzenshingabe an Christum, solchen und nur solchen schreibt er seinen Brief. — Aber nicht den Brief allen. Der Brief war ja nur Begleitschreiben des Evangeliums, wie wir schon zu 1, 1 fg. gesehen haben. Darum erweitert und verallgemeinert er seinen Satz nun noch mehr. „Ich habe euch geschrieben", sagt er, in leicht verständlichem Hinblick auf die bereits vollendet daliegende

*) Im Widerspruch mit Kap. 1, 1 verstehen Grotius und S. G. Lange unter ὁ ἀπ' ἀρχῆς Gott den Vater.

Evangelienschrift — aber nun wendet er sich an die Kleinen, die παιδία; nicht nur aus dem äußerlichen Grunde, um den drei vorangegangenen Gliedern drei Glieder entgegenzustellen — denn dem allgemeinen τεκνία entspricht ja das specielle παιδία doch nicht genau — sondern indem er an seine Evangelienschrift denkt, bedenkt er, daß diese auch schon für die Kleinen eine genießbare und liebliche Speise ist (während der Brief offenbar nur von den Erwachsneren verstanden werden konnte), und so eignet er denn das, was er geschrieben hat, das Evangelium, in zarter Liebe auch ganz besonders den **Kleinen** zu, weil sie ja „den Vater erkannt haben". Dann wendet er sich aber von den Kleinen, den Kindern, zu den Vätern (der natürlichste Uebergang, da ja die Väter zu den Kindern den nächstliegenden Gegensatz bilden) und spricht es aus, daß sein Evangelium nicht minder, wie der Brief, darum und nur darum ihnen gelte, weil sie den, der von Anfang ist, erkannt haben. Und ebenso spricht er es den Jünglingen gegenüber aus, daß sein Evangelium ebenso wie der Brief, ihnen nur auf Grund dessen geschrieben sei, weil sie „**stark** seien (vgl. Hebr. 11, 34; Matth. 12, 29) und das Wort Gottes in ihnen **bleibe**, und sie den Argen (den Satan) überwunden haben". Er fügt hier zu dem bereits in der Bekehrung errungenen Sieg auch noch die habituelle christliche ἰσχυρότης, das Erstarktsein und tägliche weitere Erstarken des neuen Menschen in täglich neuem Kampfe hinzu, welches ja eben die Bedingung ist, unter welcher allein das lebendige Wort des Heiles in dem Menschen **bleiben** kann.

V. 15—17. An diese **Bedingung**, welche Johannes hier genannt hat, schließt sich nun unmittelbar eine weitere **Mahnung** oder **Forderung**. Es legt sich in dieser Forderung im Grunde nur der Inhalt des ἰσχυρὸς εἶναι auseinander. Gleichwohl gestaltet sich diese Mahnung zum selbständigen Gedankenglied und Unterabschnitt, gerade wie jeder organische Keim einer Pflanze sich zum selbständigen Zweige gestaltet. Und so gilt diese Mahnung, obgleich sie zunächst aus dem den Jünglingen gesagten erwächst, doch nicht für Jünglinge allein (wie Bengel will), sondern für jeden Christen.

Wie nämlich V. 9—11 aus dem geschichtlichen Erschienensein des Lichtes auf Erden sich unmittelbar die **positive** Forderung

er Liebe gegen die Mitgenossen des Lichtes und Lichtreiches erben hat, so ergibt sich hier aus der Erwähnung des innerlichen standenen Kampfes und Sieges die Forderung, daß der Christ ach fernerhin kämpfen und stark sein, nämlich dem, was κοτία ist, dem κόσμος und seinen ἐπιθυμίαις, fernerhin annhaft entsagen müsse. Diese Seite der σκοτία wird hier B. 15—17) zuerst und zunächst hervorgehoben; es ist die κοτία, wie sie in der von Christo noch nicht berührten Welt (vor allem der heidnischen) bereits vorhanden gewesen, das gewöhnliche, fleischliche, leichtfertige Welttreiben, er κόσμος als solcher — denn κόσμος bezeichnet eben die ündliche noch unerlöste Welt, wie sie ist. Darauf folgt dann n einem besondern, folgenden Gliede (V. 18—25) die Bezugnahme auf die σκοτία, wie sich dieselbe im feindlichen Gegensatz zu dem bereits erschienenen Heil bereits als Antichristenthum gestaltet hat und weiter gestalten wird.

V. 15 ist also zunächst vom κόσμος die Rede. Wer Christum ergriffen hat, hat dieser „Welt" und ihrem sündlichen, gottvergessenen Treiben entsagt. Wer in Christo bleiben will, muß sich aber fort und fort hüten, daß nicht die Liebe zur Welt von neuem Raum in seinem Herzen gewinne. Denn die Welt ist ja nicht bloß außer uns; ein Rest weltlichen Wesens ist ja als alter Mensch noch in uns; an ihm hat die äußere Welt einen Anwalt und Sachwalter. Daher die ernste Mahnung stets vonnöthen ist: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ὁ κόσμος ist die sündliche, von Christo noch innerlich unberührte — die außerchristliche Welt als solche, die Masse und Menge der noch Unwiedergeborenen, nach ihrer qualitativen Art und ihrem Treiben betrachtet*). Τὰ τοῦ κόσμου sind aber

*) Dieser Begriff des κόσμος ergibt sich einfach, sobald man V. 8 richtig als Basis des ganzen Theils verstanden hat. Der κόσμος steht im Gegensatz zu den V. 12—14 Angeredeten und Charakterisirten, ist also die Masse derer, in welchen das Vergangensein der Finsterniß und Scheinen des Lichtes zur Zeit noch kein ἀληθές geworden ist. So ist κόσμος die durch Adams Fall verderbte Welt, soweit sie noch Welt ist, noch Adams sündliche Art an sich trägt, noch nicht in Christi Reich umgewandelt ist. Κόσμος ist also hier weder die Schöpfung (J. Lange,

alle dem Wesen dieser Welt qualitativ entsprechenden Lüste, Neigungen, Strebungen. Wie mit κόσμος nicht die dingliche Creatur als solche, sondern der ethische Begriff der vom Lichte Christi noch undurchdrungenen Sünderwelt, der außerchristlichen Welt, bezeichnet ist, so sind auch mit τὰ ἐν τῷ κόσμῳ nicht dingliche Gegenstände (etwa Geld, Ehre u. dgl.) weder an sich, noch sofern sie Objecte sündlicher Lust werden können, bezeichnet, sondern Arten sündlichen Treibens, Sinnens und Gebarens (z. B. Geldgier, Ehrsucht, Wollust u. dgl.). „Habt nicht lieb die Welt noch das Treiben der Welt", das ist der Sinn der apostolischen Mahnung. — Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ finden sich nicht nur im κόσμος selbst, nicht nur bei der noch außer dem Gnadenstande befindlichen Menge, sondern können auch in der Sphäre der Christen vorkommen, weil diese eben auch noch Welt in sich haben. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ist alles, was seinem Wesen nach dem Wesen und Treiben jenes κόσμος entspricht, es finde sich bei wem es wolle. Wir sollen 1) nicht die Welt selbst lieben, nicht lüstern nach ihr und ihrem Treiben hinschielen, 2) aber auch nicht die einzelnen Arten weltlicher Lust und weltlichen Sinnes und Treibens, wie sie in der Welt sind und in ihr cultivirt werden, zum Gegenstande unsres Sehnens, Liebens und Begehrens machen. Wie sich ὁ κόσμος und τὰ ἐν τῷ κόσμῳ unterscheide, kann man am klarsten sehen, wenn man sich erinnert, daß es Individuen und Familien gibt, welche zwar weltliche Lustbarkeiten, Tanz u. dgl. perhorresciren, innerhalb ihrer strengchristlichen Kreise aber einer Ehrsucht und Eitelkeit, oder einer Geldgier u. dgl. mehr fröhnen, welche nicht in christlichen Kreisen, sondern ἐν τῷ κόσμῳ ihre genuine und adäquate Stelle hat und daher zu τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ, zu den Dingen, wie sie in der Welt getrieben werden, gehört.

Neander) noch die major pars hominum (Grotius), noch die Dinge, wodurch die Sinnenlust erweckt wird (Luther, Brückner), noch omne genus corruptelae (Calvin), noch die Erbsünde (S. Schmid), noch die Menschenwelt als solche (Düsterdieck), noch die antichristliche Welt (Storr). Der Sache nach haben Calov und Episcopius den Begriff des κόσμος richtig gefaßt, wenn sie ihn auch nicht scharf genug aus dem Zusammenhang begründet haben.

Wahrhaft seltsamerweise hat man die Frage aufgeworfen, wie sich diese Mahnung, die Welt nicht lieb zu haben, mit der Aussage Ev. Joh. 3, 16, daß Gott die Welt also geliebt habe, daß er seinen Eingebornen gab, vereinen lasse. Die Vereinbarkeit und volle Harmonie beider Stellen liegt auf platter Hand, sobald man sich (an der Hand von Stellen wie Röm. 9, 1—3) erinnert, daß wir die Welt, von der Ev. Joh. 3, 16 die Rede ist, mit der Liebe, die der dortigen analog ist, nicht allein lieben dürfen, sondern sollen. Denn nicht allein der Begriff des ἀγαπᾶν (wie Düsterdieck will), sondern auch der des κόσμος ist an beiden Stellen ein völlig verschiedener. Dort ist das ἀγαπᾶν die barmherzige, heilige Liebe, die den Tod des Sünders nicht will, während sie die Sünde verabscheut, die also den Sünder liebt trotz seiner Sünde; hier ist es das unheilige Gelüsten, das nicht die Person retten, sondern die schlimme Qualität derselben theilen; nicht den Sünder von der Sünde frei machen, sondern sich selbst in die Sklaverei der Sünde begeben will, die also den Sünder liebt wegen seiner Sünde. Dort (Ev. Joh. 3, 16) ist ὁ κόσμος zwar nicht (wie Beza will) der numerus electorum allein, aber ebenso wenig ist hier an unserer Stelle κόσμος die sündige Menschenwelt als solche (wie Düsterdieck will). Vielmehr ist κόσμος Ev. Joh. 3, 16 die gefallene Menschenwelt als solche, sofern sie Object des Erlösungsrathschlusses ist, also einfach als erlösbare in Betracht kommt; an unserer Stelle hingegen ist κόσμος (wie sowohl aus V. 8 als aus V. 12—14 sonnenklar erhellt) die sündige Menschenwelt, sofern sie zu denen, die den Argen bereits überwunden haben, einen Gegensatz bildet, also die Menge derer, welche in irgend einem jeweiligen Augenblicke noch der Finsterniß angehören; und darum kommt hier der κόσμος in Betracht nach seiner, den Kindern Gottes qualitativ entgegengesetzten sittlichen Art und Beschaffenheit.

In der zweiten Vershälfte wird, was in der ersten in Form der Mahnung auftrat, zu einem jener ausschließenden Sätze gestaltet, wie sie uns schon so oft (1, 6 und 8 und 10; 2, 4 und 9 und 11) begegnet sind. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. Τοῦ θεοῦ lesen cod. A, C, die koptische und die äthiopische Version, Cyrill u. a.

Die Recepta und gewöhnliche Lesart τοῦ πατρὸς findet sich nur in cod. B der Vulgata und bei einigen Kirchenvätern. Düsterdieck will der Lesart τοῦ πατρὸς den Vorzug geben, „weil dies wegen V. 16 als nothwendig erscheine"; allein damit gibt er nur die Erklärung, wie man darauf kommen konnte, ϑεοῦ in πατρὸς umzucorrigiren. Denn gewiß ist es wahrscheinlicher, daß man wegen der Concinnität mit V. 16 auch in V. 15 schon πατρὸς lesen zu müssen glaubte, als daß man an die Stelle eines ursprünglichen πατρὸς aus dem entfernten 17. Vers ein ϑεοῦ sollte heraufgeschrieben haben (wie Düsterdieck meint). — Der Gedanke selbst ist klar. Die Welt ist die sündige Menschenwelt, soweit sie noch nicht vom Lichte in Christo durchdrungen, somit selbst noch nicht licht, noch nicht dem Wesen Gottes (1, 5) analog, vielmehr demselben qualitativ entgegengesetzt ist. Folglich zeigt der, welcher diese Welt und ihr Gott entgegengesetztes Wesen liebt, daß die ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ in ihm nicht wohne. Ἡ ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ bezeichnete V. 5 weder einseitig die Liebe des Erlösten zu Gott, noch einseitig die Liebe Gottes zum Erlösten, sondern das gegenseitige Liebesverhältniß zwischen Gott und den Menschen. An unserer Stelle mag zwar auch an dies Liebesverhältniß gedacht werden, doch würde dann immerhin der Gegensatz, in welchen die ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ zu dem ἀγαπᾶν τὸν κόσμον tritt, dazu nöthigen, dies Liebesverhältniß hier vorzugsweise von seiner einen, der menschlichen Seite zu fassen; und so ist es das natürlichere, mit der Mehrzahl der Ausleger unter der ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ in diesem Contexte die Liebe des Menschen zu Gott zu verstehen*).

V. 16 schließt sich mittelst eines argumentativen ὅτι an V. 15. V. 16 wird näher erläutert, wiefern das Wesen der Welt dem Wesen Gottes widersprechend sei.

Πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ erklärt sich, wie die Mehrzahl der Ausleger richtig eingesehen hat, aus dem vorangehenden: τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, und ist nichts als eine verschärfte Wiederholung dieses Begriffes. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnete, wie wir gesehen haben, nicht die einzelnen äußerlichen Gegenstände, die in der ge-

*) Ganz verfehlt ist es, wenn Luther und Calov hier einseitig an die Liebe Gottes zum Erlösten denken.

affnen Welt, der Creatur, vorhanden sind (wie Apostelgesch. 24) — denn nicht die Creatur ist hier mit κόσμος bezeichnet — ch nicht einzelne Gegenstände oder Dinge, sofern sie Obcte sündlichen Verlangens werden können; sondern τὰ ἐν τῷ σμῳ bezeichnete alles dasjenige, was seiner sittlichen Art nach der Welt, d. i. in der vom Lichte Christi noch nicht erachteten, noch im ungestörten Sündentreiben dahin wandelnden enschheit, seine Stelle findet, und bei Christen keine Stelle ehr hat oder haben soll. Nicht Dinge also, sondern Arten es Verhaltens, Sinnens, Strebens, Thuns waren mit ὰ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet, mit einem Worte Untugenden. anz eben dies ist mit πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ gemeint; nur daß er Apostel hier mit Nachdruck betont, daß alles, was in iesem Sinne ἐν τῷ κόσμῳ seine Stelle findet, — alles ohne Ausnahme — widergöttlich sei. Denn er ist ja im Begriff, die inzelnen Arten, in welche der Genusbegriff τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ich gliedert, aufzuzählen. — Sohin fällt erstlich der Unterschied zwischen τὰ ἐν τῷ κόσμῳ und πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ hinweg, welchen Huther statuirt, der unter τὰ ἐν τῷ κόσμῳ die dinglichen Gegenstände sündlicher Lust verstanden hat, und nun unter πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ das innere sittliche Wesen der Welt versteht (wovon das zweite richtig, das erstere aber unrichtig ist). Und zweitens fällt hinweg die Nothwendigkeit, mit Düsterdieck eine „Umformung der Vorstellung von den Objecten der Weltlust in die durch Apposition angefügte Vorstellung von der subjectiven Lust selbst" anzunehmen; Düsterdieck nämlich bezieht sowohl den Ausdruck πᾶν τὸ κλ. als den Ausdruck τὰ ἐν κλ. — beide gleich unrichtig — auf die dinglichen Gegenstände sündlicher Lust.

Drei einzelne Arten sündlichen Welttreibens nennt der Apostel. Aber wie diese Arten sich zueinander verhalten, ob eine die andere ausschließe, oder ob die eine eine besondere Species der andern — ob es eine systematisch vollständige Eintheilung oder nur herausgegriffene Beispiele seien — und wie endlich jeder einzelne dieser drei Begriffe zu bestimmen sei — darüber herrscht bei den Exegeten eine fast unentwirrbare Verwirrung. Eine Hauptursache der letzteren mag darin liegen, daß man (namentlich auf dem Gebiete der praktisch-ascetischen Bibelerklärung,

welche stets ihren Einfluß auf die wissenschaftliche Exegese rückwirkend geltend gemacht hat) in unserm Verse eine Eintheilung der Sünde überhaupt, oder der Erbsünde finden zu müssen meinte, während doch der Apostel es hier nicht mit der Sünde, wie sie im subjectiven Innern des Einzelnen eine Macht ist, sondern mit der Sünde, wie sie in dem äußeren Gebaren und Zusammenleben der Weltkinder sich verobjectivirt, kurz mit den einzelnen Seiten des Welttreibens, zu thun hat. (Bullinger: studium mundi. Ebenso Calvin, Grotius, Wolf, Jachmann, Lücke, de Wette, Neander, Sander). Durch diese Erwägung wird von vornherein abgeschnitten die Auffassung derer, welche in den drei Gliedern eine Steigerung in der Art sehen, daß die Lust des Fleisches die groben Thatsünden bezeichne, mit der Lust der Augen aber auch schon die subtilere Sünde des bloßen Gelüstens, des lüsternen Anschauens, und mit der Hoffahrt sogar die Sünde der Gedanken des Herzens verurtheilt werde (wozu übrigens der Genitiv τοῦ βίου ohnehin gar nicht passen würde). Ebenso wird ausgeschlossen die Auffassung derer, welche (wie de Wette, Neander, Düsterdieck) σάρξ in jenem allgemeinen Sinne fassen, wonach es den Gegensatz gegen τὸ πνεῦμα bildet (wie Ev. Joh. 3, 6; Röm. 8, 4—9) und alle und jede Sünde (selbst die der Werkgerechtigkeit Gal. 3, 3) unter den Begriff der σάρξ fällt.

Gehen wir zunächst, wie es die Pflicht des Exegeten in allen Fällen ist, von der Erklärung der einzelnen Wörter aus, so finden wir, daß zwei der fraglichen Begriffe unter den Begriff der ἐπιθυμία subsumirt und als ἐπιθυμία τῆς σαρκός und ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν gegenseitig unterschieden sind, während als drittes Glied der Begriff der ἀλαζονεία auftritt, welcher den Genitiv τοῦ βίου bei sich hat. Alle drei Glieder sind aber gleichmäßig durch καὶ verbunden und somit einander coordinirt. Ἐπιθυμία bezeichnet der Etymologie nach jegliches sehnende Verlangen (Luk. 22, 15; Phil. 1, 23; 1 Thess. 2, 17); gewöhnlich wird es aber im specifischen Sinne der sündigen Begierden gebraucht, und zwar bald so, daß dieselben ihrem Inhalte nach mit ἐπιθυμίαι bezeichnet werden (Ev. Joh. 8, 44; Röm. 7, 8; Gal. 5, 16 u. a. die Begierden thun, vollbringen = das, wonach man gelüstet, vollbringen), bald so, daß

-θυμίαι die Regungen selbst bezeichnet (2 Tim. 3, 6; t. 3, 3; Röm. 6, 12; Jud. 18 u. a.) Hiernach wäre eine ›pelte Auffassung des Genitivs möglich. Bezeichnet ἡ ἐπι-μία die Regung der Begierde als solche, so kann der Genitiv Genitiv des Objects sein; dann wäre ἡ ἐπιθυμία τῆς ρκός die Begierde nach Fleisch, d. h. fleischlichem Genuß, ἡ θυμία τῶν ὀφθαλμῶν die Begierde nach Augen, d. h. Augen-nuß (und so faßt es Huther, es sei „nicht die Lust, die rch den Anblick erregt wird, sondern die Lust, welche ihre efriedigung im Ansehen und Beschauen selbst sucht", also im ugengenuß ihr Object hat). Diese Auffassung ist aber nach ppelter Seite hin eine misliche. Denn erstlich ließe sich zwar r Genitiv τῆς σαρκὸς allenfalls als Genitiv des Objects ssen (obgleich mit σάρξ sonst nicht das Fleisch, wonach einem lüstet, sondern das Fleisch, welches gelüstet, bezeichnet zu erden pflegt, und obgleich ein Objectsgenitiv bei ἐπιθυμίαι im euen Testament sonst nirgends vorkommt); hingegen will es Jm gewagt erscheinen, οἱ ὀφθαλμοί in doppeltem Tropus als den Genuß, den das Anschauen mit den Augen gewährt" zu ssen. Für's zweite aber ist es von vornherein unwahrscheinlich, aß Johannes hier, wo er es mit den objectiven Gestaltungen es Welttreibens zu thun hat, die subjective Regung der Begierde ennen sollte. Man wird daher besser thun, ἐπιθυμία in dem Sinne zu fassen, den es Ev. Joh. 8, 44 u. s. w. hat, wo es ie Begierde ihrem Inhalte nach, das wonach einem ge-üstet, also „das Gelüste" bezeichnet. Dann sind die Genitive cht Genitive des Gegenstandes; denn der Gegenstand des Ge-üstens kann nicht den Gegenstand des Gelüstens im Genitiv bei ch haben; vielmehr werden die Genitive nun entweder Ge-itive des Subjects oder Genitive der Art und Beziehung sein. Genitive letzterer Art finden sich Ephes. 4, 22 und 2 Petr. 2, 10 nit ἐπιθυμία verbunden). Im ersteren Fall (den Lücke, de Wette, Düsterdieck und Sander annehmen), wäre ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός die aus dem Fleische quellende Art von Gelüste = die leischliche, wollüstige Begierde, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν aber ie aus den Augen, d. i. aus dem Anschauen entspringende Art von Gelüste (so Rickli) — aber wie wollte man beide aus-inanderhalten, da gerade bei Wollustsünden das äußere Auge

des Leibes sowie das innere der Phantasie ebenso thätig zu sein pflegt, als der eigentlich fleischliche Trieb?*) Im anderen Falle wäre ἡ ἐπιϑυμία τῆς σαρκός diejenige Art von Begierde oder Gelüsten, welche auf dem Gebiete der σάρξ stattfindet, ἡ ἐπιϑυμία τῶν ὀφϑαλμῶν aber diejenige, welche auf dem Gebiete des Sehens stattfindet**). Unter σάρξ darf nun hier, wie schon oben gezeigt worden, nicht die σάρξ im weiteren Sinne, die im Widerstreit mit Gott sich befindende Creatur oder Menschheit oder Menschennatur verstanden werden; vielmehr muß σάρξ hier nothwendig in dem engeren Sinne gebraucht sein, in welchem es 1 Petr. 3, 18 und 19 und 21; 4, 1 steht, wo mit σάρξ und πνεῦμα der Gegensatz von Körper und Geist bezeichnet ist. Und so wird ἡ ἐπιϑυμία τῆς σαρκός hier diejenige Gattung sündlicher Begierden sein, welche vorzugsweise auf sinnliche, d. i. geschlechtliche Genüsse gerichtet ist. Ἡ ἐπιϑυμία τῆς σαρκός wird nichts anderes sein, als was 1 Petr. 2, 11 mit αἱ σαρκικαὶ ἐπιϑυμίαι bezeichnet ist. (So Augustin, Bullinger, Grotius, Baumgarten-Crusius, Sander, Besser, Brückner)***). Was wird nun aber im Unterschiede hiervon die ἐπιϑυμία τῶν ὀφϑαλμῶν bezeichnen? Der Ausdruck an sich würde als unklar und vag erscheinen können, wenn er nicht durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch sein Gepräge erhalten hätte. Schon Luther, Socin, Grotius, Hornejus, Wolf, Bengel, Paulus, Semler, Baumgarten-Crusius, Gerlach, Sander u. a. haben nicht mit Unrecht auf die Stellen Sprüchw. 23, 5; 27, 20; Pred. 4, 8; 5, 10; Luc. 14, 18—19 verwiesen, und deshalb unter der ἐπιϑυμία τῶν ὀφϑαλμῶν die Habgier verstanden. Nur ist dieser Begriff zu enge. Man

*) Lücke und de Wette identificiren in der That ἐπιϑυμία τῆς σαρκός und ἐπιϑυμία τῶν ὀφϑαλμῶν. Ersteres seien die Begierden der sinnlich aufgeregten Triebe, letzteres „was die Augen sehen und wodurch die sinnliche Lust geweckt wird.“

**) So scheint auch Olshausen den Sinn der Ausdrücke gefaßt zu haben, wenn er ἐπιϑυμία τῆς σαρκός vom „fleischlichen Sinnengenuß“, hingegen ἐπιϑυμία τῶν ὀφϑαλμῶν von der „Zerstreuung durch äußere oder innere Verhältnisse“ erklärt.

***) Zu weit ist der Begriff der „Genußsucht“ (Gerlach), falsch der der „Begierde nach Besitz und unmittelbarem Genusse“ (Huther).

rf auch Stellen, wie Ps. 17, 11; 54, 9; 91, 8; 92, 12; prüchw. 6, 17 u. dgl. nicht außer Acht lassen. Das Auge des türlichen Menschen siehet an fremdem Gut, aber auch an dem glück des Feindes seine Lust. Die ganze Sphäre der Be-erden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, s Hasses und der Rachsucht ist mit ἡ ἐπιθυμίαι τῶν ὀφθαλμῶν bezeichnet*). Nun ist noch die ἀλαζονεία τοῦ ου übrig. Wir haben bei obiger Erklärung den Vortheil, daß r die beiden ersten Genitive in dem gleichen Sinne fassen wie n dritten, als Genitive der Art und Beziehung. Ἀλαζονεία ῦ βίου ist ἀλαζονεία im βίος, in der Lebensweise**). Βίος mlich heißt erstlich das Leben selbst (= ζωή, LXX; Hiob 8, 9;), 20; Jes. 53, 8 u. a.; vgl. 1 Petr. 4, 2); zweitens der Le-nsunterhalt (Luc. 8, 43; 15, 12 u. a.; 1 Joh. 3, 17); und dlich auch die Lebensführung, Lebenseinrichtung und Lebens-eise (2 Tim. 2, 2 und 4; Luc. 8, 14). In der zweiten Be-eutung wollten es Wolf, Lücke u. a. an unserer Stelle nehmen, zwar, daß βίος gerade soviel heißen sollte, als πλοῦτος, Reichthum, wonach dann ἀλαζονεία τοῦ βίου „Großthuerei mit Reichthümern" wäre; aber βίος bezeichnet nur den zum Leben nöthigen Unterhalt, und dieser kann nicht wohl Gegenstand und Grund der Prahlerei sein. Daß βίος hier in der dritten Be-deutung stehe (Lebenseinrichtung), und daß ἀλαζονεία τοῦ βίου eine ἀλαζονεία in der Lebenseinrichtung bezeichne, darin sind so ziemlich alle übrigen Ausleger einig. Es handelt sich nur noch darum, den Begriff der ἀλαζονεία selbst genauer zu bestimmen. Ἀλάζων ist der Etymologie nach ἐν ἄλῃ ζῶν, ein Vagabund, ein Marktschreier, daher nach Hesychius und Suidas gleichbedeutend mit πλάνος, ψευδής, ὑπερήφανος. Ἀλαζονεία ist hiernach zu-nächst das marktschreierische Wesen, die Art der Leute, welche vor Anderen viel vorstellen wollen, nimmermehr also der Stolz (das Bewußtsein des eignen Werthes und der eignen Vor-züge) auch nicht der Hochmuth des Herzens (die das eigne Ich

*) Willkürlich denken Augustin, Neander (auch Sander) bei der Au-genlust an die Freude an spectaculis. Diese gehört vielmehr zur ἀλαζονεία τοῦ βίου.

**) Düsterdieck freilich wagt die Behauptung, auch dieser Genitiv: τοῦ βίου sei ein „Genitiv des Subjects" (!)

in den eignen Augen über Andere grundlos erhebende, die Andern verachtende Selbstsucht), auch nicht der Uebermuth (ὕβρις), der fremde Ansprüche rücksichtslos mit Füßen tritt, noch die Arroganz, cum quis nimium sibi aut verbis aut factis assumit (Bengel), endlich auch nicht jener Uebermuth gegen Gott, der sich auf den Besitz irdischer Güter verläßt (Huther), sondern vielmehr die Eitelkeit, welche in den Augen der andern Leute etwas großes vorstellen will, sich damit wesentlich in die Abhängigkeit von fremdem Urtheil, auch dem nichtigsten begibt, die Sucht zu prahlen und zu glänzen. So bezeichnet Weisheit 5, 8 πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας den mit eitlem Luxus gepaarten Reichthum (dagegen hat es 17, 7 die ursprüngliche Bedeutung der Marktschreierei; ähnlich 2 Makk. 15, 6, wo es „Prahlen" heißt). Röm. 1, 30 und 2 Tim. 3, 2 wird es von der ὑπερηφανία und von der ὕβρις als ein anderes unterschieden. Es leuchtet nun ein, daß das deutsche Hoffahrt, wenn es soviel wie Hochfahrt, hochfahrenden Sinn, oder gar Hochmüth bedeuten soll, dem Begriff der ἀλαζονεία nicht entspricht, wohl aber, wenn damit jener weltliche Luxus bezeichnet wird, da einer es dem andern an Pracht und Ueppigkeit der Lebenseinrichtungen zuvor thun zu müssen meint, und sich um so besser vor anderen dünkt, je mehr er es ihnen in Kleidung, Essen und Trinken und Aufwand aller Art zuvor zu thun vermag. Nicht die Hoffahrt der Gesinnung, sondern die Hoffahrt des Lebens, die Sucht zu glänzen, ist mit ἀλαζονεία τοῦ βίου bezeichnet. (Ebenso auch im profanen Griechisch, vgl. Raphel. ad not. ex Polyb. S. 709—710). Der Begriff des Luxus dürfte wohl der ἀλαζονεία τοῦ βίου am schärfsten entsprechen. Die Staatsökonomie von ihrem Standpunkt aus versteht freilich unter „Luxus" etwas ganz erlaubtes und nützliches, weil dem Gelderwerb und Mammon dienendes, aber eben nur sofern sie selber sich noch auf einem außerchristlichen Standpunkte bewegt. Sittlich gefaßt, ist der „Luxus" keine vox media, sondern ein Wort des Tadels. Es gibt physische Lebensbedürfnisse, die auch der Wilde befriedigt; es gibt Culturbedürfnisse, deren Befriedigung sittlich recht und erlaubt ist; wo aber das angewandte Mittel über den sittlichen Zweck des zu befriedigenden Culturbedürfnisses hinausgeht, und dem unsittlichen Zwecke der Eitelkeit, des nichtigen Glänzenwollens, des

ndern-es-zuvorthun-wollens dient, da fängt der Luxus an, sowie
e Verschwendung da, wo vollends zwecklos verbraucht wird*).
s ist aber diese Art, glänzen zu wollen vor Andern durch
racht und Kostbarkeit der Kleider, Wohnungen, Geräthe, ein
rundzug des unchristlichen Welttreibens, und man muß ja
icht glauben, darum, weil so vieler heutiger „Christen“ Ge-
issen in dieser Hinsicht abgestumpft ist, habe auch Johannes
in Wort der Verurtheilung über dieses unchristliche Wesen,
as in Wahrheit eine heillose Quelle nationalen Elends ist,
ußern dürfen!

Nachdem wir nun die drei Arten des Welttreibens, die
ohannes namhaft macht: die Lüste der Wollust, die Gelüste
es Haß und Rachsucht, Neid und Eigennutz gebärenden
Egoismus und den Luxus der Lebenseinrichtungen einzeln haben
ennen lernen, fragt es sich noch, ob dies nur zufällig heraus-
egriffene Beispiele seien, oder eine Distribution, mit welcher
as Welttreiben nach seinem ganzen Umfange sich decke, unter
elche alle Erscheinungen desselben sich subsumiren lassen. Das
etztere ist von vornherein das wahrscheinlichere, und nur in dem
Falle, wenn keinerlei systematischer Eintheilungsgrund sich ent-
ecken ließe, würde man genöthigt sein, mit Calvin, Grotius,
Wolf, Jachmann, Lücke, de Wette, Neander, eine bloße

*) Sich Classiker oder Musikalien anzuschaffen u. dgl. ist kein Luxus, sondern Befriedigung eines Culturbedürfnisses. Sie nicht etwa nur anständig und geschmackvoll, sondern prachtvoll einbinden zu lassen zum Gepräng auf dem Schautisch, ist Luxus. Wenn Lucullus ein Gericht von Singvögeln auftragen ließ, so war dies Verschwendung. Alle diese Begriffe bestimmen sich nur nach dem Verhältniß des Mittels zum Zweck und nach der sittlichen Beschaffenheit des letzteren. Ganz davon zu scheiden ist die Frage nach dem Verhältniß des Aufwandes zu den vorhandenen ökonomischen Mitteln. Was sie übersteigt, ist unhaushälterisch und darum sittlich tadelnswerth, braucht aber an sich weder Luxus noch Verschwendung zu sein. (Es kann sich z. B. einer mehr Bücher kaufen, als sein Vermögen erlaubt, wenn auch zu ganz gutem Zweck). Ebenso kann andrerseits ein Aufwand ganz den finanziellen Kräften angemessen und dennoch Luxus, ja sogar Verschwendung sein. — Ich schließe diesen kleinen Excurs, dessen Inhalt ich wesentlich meinem lieben Freunde Dr. Gerstner verdanke, mit dem beherzigenswerthen Worte dieses christlichen Staatsökonomen: „So lange Noth und Elend noch das Volk beschattet, hat kein Christ das Recht, in Luxus zu leben.“

Exemplification anzunehmen. Der innerliche und vollständige, den ganzen Umfang des Welttreibens umfassende Grund liegt aber so zu sagen auf platter Hand. Der Mensch im Verhältniß zu seiner eignen Leiblichkeit und Sinnlichkeit — der Mensch in seinem egoistischen Gegensatz zu seinen Nebenmenschen — und der Mensch in seiner Bezogenheit auf dieselben und Verwicklung mit ihnen — das sind die drei Seiten, die in jenen drei Arten zu Tage treten, und neben denen eine vierte Seite nicht wohl noch aufgefunden werden könnte. Es gibt in der That keine Erscheinungsform des außer- und unchristlichen Welttreibens, die nicht in eine bestimmte unter diesen drei Classen mit Bestimmtheit sich einordnen ließe.

Von andern Eintheilungsgründen, die man gefunden haben will, fallen von vornherein diejenigen weg, welche auf einer irrigen Erklärung der drei Begriffe im einzelnen beruhen; wie, wenn z. B. Bengel meint, die Fleischeslust beziehe sich auf die sensus fruitivi, Geschmack und Gefühl, die Augenlust aber auf die sensus investigativi, Gesicht, Gehör und Geruch, und endlich die ἀλαζονεία sei die Ehrsucht. Ebenso verfehlt sind die verschiedenen Ansichten aller derjenigen, welche hier eine Eintheilung der Sünde überhaupt und als solcher zu finden meinen. Ebenso die Ansicht derer, welche (wie Lücke und Düsterdieck) die drei Begriffe gar nicht als coordinirt betrachten, sondern meinen, die Fleischeslust schließe die Augenlust als subtilere Form, sowie die Hoffahrt als äußerste Spitze in sich. Diejenigen endlich, welche an ἡδοναί, πλοῦτος und τιμή als Hauptgegenstände sündlichen Begehrens denken, treffen zwar der Hauptsache nach (wenn auch keineswegs scharf) mit den drei bei Johannes genannten Weltuntugenden zusammen, sofern die ἐπιθυμία τῆς σαρκός eine Art der φιληδονία, die φιλαργυρία aber eine Art der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν ist, und die Eitelkeit des Luxus wenigstens mit der Sucht nach Ehre vor Anderen zusammenhängt. Ganz verfehlt war es aber, wenn einzelne Ausleger meinten, Johannes habe die bei Profanschriftstellern sich hin und wieder findende Zusammenstellung der ἐπιθυμία ἢ χρημάτων, ἢ δόξης, ἢ ἡδονῆς (Philo ad decal. op. II, 205) oder der φιληδονία, πλεονεξία, φιλοδοξία (Pythagoras, Clinias) im Auge gehabt. Jo-

annes hat nur die Sache selbst im Auge gehabt, und das Welttreiben nach seinen drei Grundrichtungen charakterisirt. Diese Grundrichtungen treten aber so grell hervor, daß selbst nichtchristliche Autoren nicht umhin gekonnt, dieselben zu bemerken*).

Wir haben nun das Subject des Satzes betrachtet. Alles, was in der Welt ist, d. h. also eine jede unter den Untugenden, die in der außer- und unchristlichen Menschheit im Schwange gehen, sowohl die Wollustbegierde, als die Selbstsucht in Habgier und Haß, als endlich die Hoffahrt in den Lebenseinrichtungen (der Luxus), — alles das, ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. Dies ist das Prädicat, welches von jenem Subjecte ausgesagt wird. Ἔστιν ἐκ bezeichnet nicht bloß die Gleichartigkeit und Wesensverwandtschaft (Paulus, Baumgarten-Crusius, de Wette), sondern den Ursprung, ebenso wie V. 21 und Ev. Joh. 8, 44. Ebendarum ist das Prädicat denn auch kein tautologisches, als ob gesagt würde: was der Welt angehört, gehört der Welt an; auch ist es keine bloße „Wiederholung" des Gedankens von V. 15 (wie Düsterdieck meint), sondern eine echte Begründung desselben. Die Welt

*) Bis zur Carricatur treiben Beda und a Lapide die Sache, wenn sie nicht allein die pythagoreische Dreitheilung der Sünde dem Johannes imputiren, sondern dann überdies noch dieselben mit den drei Personen der Trinität (die Wollust mit dem Vater, die Habgier mit dem Sohne, die Ehrsucht mit dem h. Geist) sowie mit den drei Klostergelübden (Keuschheit, Armuth und Gehorsam) in Gegensatz und mit der dreifachen Versuchung Christi in Parallele setzen. Letzteres hat in der ascetischen Literatur mannichfachen Nachklang gefunden, aber mit Unrecht. Christus ist nicht zu den abstracten Sünden des Sinnengenusses (wohin die Stillung des Hungers gar nicht gehört), der Ehrsucht und Habgier versucht worden, sondern die Versuchung bezog sich auf die ganz bestimmten einzelnen Seiten des vor ihm liegenden Erlösungsberufs. Nicht in der Stillung des Hungers, sondern in der Anwendung der Wunderkraft zu einem außer seinem Messiasberuf liegenden Zweck lag das Sündliche der ersten Handlung, die Satan ihm zumuthete; nicht in der Sucht nach Ehre, sondern in der falschen fleischlichen Art, sich eine messianische Anhängerschaft zu sammeln, das Sündliche der zweiten; nicht in der Habgier, sondern in dem Abfall vom Vater das Sündliche der Dritten. — Nicht genugsam kann vor solchen tändelnden, Gottes Wort verdrehenden und sein Verständniß verdunkelnden Spielereien gewarnt werden!

selbst ihrer Substanz nach ist von Gott geschaffen; dieses Menschengeschlecht, welches in Sünde gefallen ist und annoch von Christo sich nicht hat erleuchten lassen, ist sammt all seinen creatürlichen Kräften und Anlagen, und sammt den Verhältnissen (z. B. der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates) in denen es lebt, und sammt den Gütern und natürlichen Dingen, in denen es das Substrat seines Lebens und Wirkens und Genießens hat, von Gott geschaffen; hingegen sein Treiben, seine Sucht nach sinnlichem, fleischlichem Genuß, sein selbstsüchtiges Jagen nach eigener Bereicherung und Vervortheilung des Nächsten, sein Mißbrauch der Erdengüter zu eitlem Glänzenwollen, ist ihm nicht anerschaffen, und stammt nicht von Gott dem Schöpfer und Vater aller Dinge (der deshalb hier V. 16 mit gutem Grunde πατήρ genannt wird) her, sondern hat seinen Ursprung in dem sündlichen Willen des Geschöpfes; das Treiben des κόσμος, der außer- und unchristlichen Welt, ist ein Product des κόσμος, und zwar eben des κόσμος qua widergöttlichen. Darum schließen (V. 15) die ἀγάπη τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ und die ἀγάπη τοῦ θεοῦ einander aus.

Wie durch V. 16 nun die zweite Hälfte von V. 15 begründet worden ist, so wird durch Vers 17 die in der ersten Hälfte von V. 15 gegebene Mahnung weiter motivirt. Das erste Motiv, warum wir die Welt nicht lieben dürfen, liegt darin, daß die Liebe zur Welt sich mit der Liebe Gottes nicht verträgt, ein zweites darin, daß die Welt mit ihrer Lust vergeht. Es ist aber einleuchtend, daß dies zweite Motiv nicht äußerlich neben das erste gestellt erscheint, sondern innerlich und organisch aus der Begründung des ersten erwächst.

Καὶ ὁ κόσμος παράγεται, es ist dies im wesentlichen dasselbe παράγεσθαι, welches wir V. 8 hatten, nur daß es hier unter einem andern Gesichtspunkte und darum in anderer Modification erscheint. Was hier vom κόσμος gesagt wird, ist der Sache nach eine Folge dessen, was dort von der σκοτία gesagt worden. Die σκοτία ist gegenwärtig bereits im Schwinden begriffen; das wahre Licht scheint bereits; die große Krisis also zwischen Licht und Finsterniß hat auf Erden begonnen und kann selbstverständlich nur mit dem Siege des Lichtes endigen; daraus ergibt sich nun unmittelbar, daß die Sphäre derer, welche in

...em Kampfe auf Seite der σκοτία stehen, und das ist eben der ...σμος im Sinne von V. 15—17, dem Geschick, einstmals ver...winden und vergehen und aufhören zu müssen, nicht entrinnen ...n; es muß einmal eine Zeit kommen, wo dieser κόσμος nicht ...hr auf Erden vorhanden sein, nicht mehr der Gemeinde des ...ttes gegenüberstehen wird. Eben hierin zeigt sich nun auch, ...e der Sinn des παράγεται sich hier V. 17 modificirt. Dort ... 8 war von der Gegenwart ausgesagt, daß bereits jetzt, ...h, zur Zeit des Johannes die σκοτία im Schwinden be...riffen sei; hier wird von dem κόσμος ausgesagt, daß es in ...nem Wesen liege, dereinst untergehen zu müssen. Hier ...ückt also das παράγεται nicht einen gegenwärtigen Vorgang ...s solchen (wie Meyer und J. Lange behaupten), sondern ...ne Beschaffenheit (Oecumenius) oder noch richtiger eine Wesens...estimmtheit oder Nothwendigkeit (Düsterdieck) aus. Der κόσμος ...t mit dem Attribut, vergehen zu müssen, keine ewige Dauer ...u haben, behaftet. Und mit ihm nimmt dann auch ἡ ἐπιθυ...ία αὐτοῦ sein V. 15 beschriebenes Treiben, seine Sinnenlust, ...ugenlust, Lebenshoffahrt, — alles, worin er seine Seligkeit ...nd, — ein Ende.*) — Im Gegensatze dazu wird von dem, ...elcher den Willen Gottes thut, gesagt: μένει εἰς τὸν ...ἰῶνα. Der Subjectsbegriff ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bietet ...eine Schwierigkeit; τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ist das einfache gerade ...egentheil von dem, was mit πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet ...ar. Das Welttreiben ist dem Willen Gottes diametral ent...egengesetzt, das Gegentheil des Welttreibens — daß wir nicht ...e Welt sondern Gott lieben, der Wollust, selbstsüchtigen Gierde ...nd eiteln Hoffahrt entsagen, mithin rein und keusch leben, ...e Brüder lieben in Selbstverleugnung und Entsagung, und

*) Hier wird nun recht deutlich, daß ἐπιθυμία wie wir oben gesehen, ...icht die Regung der Begierde, sondern die Begierde ihrem Inhalte ...ach bezeichnet. Keineswegs hat man aber nöthig, ἐπιθυμία auf die Ob...ecte der Begierde (Geld, Lustbarkeiten u. s. w.), zu beziehen. Nicht daß ...iese Dinge ein Ende nehmen, sondern daß das Treiben der Welt ein ...nde nimmt, sagt Johannes. Denn unter dem κόσμος selbst versteht er ja ...icht die, jene Dinge in sich befassende Creatur Gottes, sondern die ...nchristliche Menschheit, welche jenes Treiben aus sich producirt hat ...vgl. V. 16 πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ .... ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου).

demüthig uns an dem nothwendigen, dem täglichen Brote, genügen lassen — ist also der Wille Gottes. Wer diesen Willen Gottes thut, der bleibt εἰς τὸν αἰῶνα. Was heißt dies aber? Ganz verkehrt gibt Düsterdieck den Sinn also wieder: „die Liebe zum Vater bleibt in Ewigkeit.“ Nicht von der Liebe, sondern von dem, der sie übt, wird gesagt, er bleibe εἰς τὸν αἰῶνα. Nun kann dies μένειν εἰς τὸν αἰῶνα unmöglich (wie es die meisten Ausleger fassen) die bloße nackte Fortdauer ohne Ende bezeichnen; denn diese ist ja kein unterscheidendes Attribut der Kinder Gottes; lehrt denn die h. Schrift irgendwo eine Vernichtung der Ungläubigen und Gottlosen? *) Ebenso wenig will es aber einleuchten, wie de Wette den Worten „bleibet in Ewigkeit“ die Worte „hat das ewige Leben“ ohne Weiteres substituiren kann, da der Begriff des „Lebens“ durch nichts ausgedrückt ist, und unsere Worte μένει εἰς κλ. im deutlichen Gegensatze gegen παράγεται stehen. Eine Dauer im Gegensatz zu einem Vergehen wird also allerdings gemeint sein, aber es muß nothwendig die Art dieser Dauer irgendwie näher bestimmt sein, und dazu können die Worte εἰς τὸν αἰῶνα unmöglich bloß dazu dienen, den Begriff der Dauer selbst nur zu wiederholen, oder ihm nur noch das Moment der Endlosigkeit beizufügen. Es ist überhaupt ein weitverbreiteter aber grober Fehler unserer Exegese, daß man das biblische αἰών so ohne weiteres auf den metaphysischen Begriff der „Ewigkeit“ sei es als endloser Dauer, sei es als Ueberzeitlichkeit und Außerzeitlichkeit deutet. Wo von Gott oder von Christo gesagt wird, daß er sei und daß er derselbe bleibe εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Ps. 90, 2; 103, 17; Offenb. 1, 18), oder daß Christi Reich dauern werde εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Offenb. 11, 15; 22, 5; vgl. 20, 10; Hebr. 13, 21) da liegt darin allerdings ausgesprochen, daß Gott ein über dem Wechsel aller Zeiten und Aeonen stehender und Christi Reich ein ewig und endlos dauerndes (weil von keinem künftigen Aeon begrenztes) sei. Das einfache εἰς τὸν αἰῶνα kann aber nicht eben

*) Es kann nicht im Gegensatze zu der Aussage, daß der κόσμος als ganzes vergeht, von den einzelnen Kindern Gottes etwas prädicirt werden, was von den einzelnen Gliedern des κόσμος ebenfalls gelten würde.

rsselbe besagen, da nicht in dem Worte αἰών als solchem der
Begriff der endlosen Dauer liegt. Αἰών ist immer eine be=
stimmte große Weltperiode, so ist bekanntlich oft von einem
αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος die Rede (Luk. 16,
; 20, 34; 2 Cor. 4, 4; Eph. 2, 2 vgl. mit Luk. 18, 30;
Eph. 2, 7 u. a.), so heißt ἀπ' αἰῶνος (Apostelgesch. 3, 21;
Ev. Joh. 9, 32) „von Anbeginn der Welt", also des gegenwärtigen
Weltäon, nicht aber: von Ewigkeit. An unserer Stelle steht nun
zwar bei αἰῶνα nicht ausdrücklich ein μέλλοντα dabei; aber aus
dem μένει εἰς τὸν αἰῶνα geht von selbst hervor, daß weder ein
etwaiger vergangener Aeon, noch der gegenwärtige, sondern der
künftige und zwar der nächstkünftige gemeint sei, der Aeon, wel=
cher mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden
in Herrlichkeit beginnen wird. So gefaßt bilden die Worte einen
sachlich richtigen und logisch correcten Gegensatz gegen die Worte
ὁ κόσμος παράγεται. Die Welt — die im Gegensatz zur Ge=
meinde Christi zur Zeit noch fortbestehende unchristliche Welt —
muß dereinst einmal verschwinden, und all ihr Treiben, worin sie
jetzt ihre Seligkeit findet, ihre Fleischeslust, ihre Augenlust, ihr
Luxus, hat dann mit ihr ein Ende; — darin liegt also, daß die
einzelnen Glieder des κόσμος den Untergang ihrer Partei und all
ihrer Herrlichkeit werden schauen müssen — wer hingegen den
Willen Gottes thut, der bleibet bis zur Aufrichtung des Reiches
Christi, der wird den Sieg des Reiches Christi schauen dürfen.*)

V. 18—21 beginnt nun ein neuer Unterabschnitt, der sich
alsdann unmittelbar bis V. 25 fortsetzt. Die Mahnung, das
Treiben der außerchristlichen und unchristlichen „Welt"
zu fliehen, hatte sich eng an die Anrede an die νεανίσκοι ange=
schlossen. Jetzt folgt eine Warnung vor dem widerchristlichen
Treiben, d. i. vor der σκοτία, sofern dieselbe nicht bloß eine
von dem Licht noch unberührte ist, sondern in feindlichen be=
wußten Gegensatz zum Lichte sich gestellt hat. Diese Mah=

*) Nicht: er bleibt auf Erden lebend bis zur Aufrichtung des Rei=
ches Christi; dies liegt nicht in dem μένει. Sondern nur dies liegt darin,
daß er Zeuge dieses Sieges sein, in das Siegesreich hinein seine Existenz
erstrecken wird. Wie? das besagen die Stellen 1 Thess. 4, 14—17; Offenb.
20, 4—5.

nung wird eröffnet mit dem Zurufe: παιδία. Man hat in diesem Zuruf an dieser Stelle einen sichern Beweis dafür zu finden geglaubt, daß παιδία oben V. 13 nicht die bestimmte Altersklasse der Kinder bezeichnen könne, sondern gleichbedeutend mit τεκνία V. 12 als Anrede an die ganze Gemeinde stehe. Denn in unserm 18. Vers — so meint man — werde ja offenbar die ganze Gemeinde angeredet. Allein es ist von vornherein unstatthaft, den frühern Vers aus dem spätern erklären zu wollen; im 13. Vers kann der Wechsel im Ausdruck nicht grund- und zwecklos sein; es wäre ebenso unnatürlich als stilwidrig gewesen, wenn Johannes nicht neben πατέρες und νεανίσκοι auch τεκνία wiederholt hätte, falls er die nämlichen τεκνία anreden wollte. Der Wechsel im Ausdruck, so dicht neben der Wiederholung der beiden andern Ausdrücke πατέρες und νεανίσκοι, zeigt ganz unwidersprechlich, daß ein Wechsel des Begriffes stattfindet. Steht dies erst fest, so müssen wir bei unserm παιδία V. 18 an eben diejenige Altersklasse der Kinder denken, welche V. 13 mit παιδία bezeichnet war. Und weit entfernt, daß die Verse 18—25 als Anrede an die Kleinen oder Kinder in der Gemeinde nicht passend wären, gewinnt vielmehr alles in diesen Versen erst einen lebendigen, feinen Sinn, wenn man es an den jungen Nachwuchs der Gemeinde gerichtet denkt. Das antichristliche Wesen ist nämlich zwar schon in seinen Anfängen aufgetreten, aber seine volle Entfaltung sieht Johannes erst in der Zeit voraus, wo er nicht mehr als treuer Hirte die Gemeinde wird behüten können; so ist es denn ganz natürlich, daß gerade auf die jetzt noch unmündigen und kleinen sich sein sorgender Blick vornehmlich wendet (Bengel), und er daher gerade sie, die geistlich hülfsbedürftigsten, durch ein väterliches Wort auf die künftig drohende Gefahr aufmerksam zu machen und dagegen zu wappnen sucht. Und dies thut er ganz in einer solchen Weise, wie es für diese Kleinen sich schickt. (Wo er später — die ganze Gemeinde anredend — wieder auf den Antichrist zu sprechen kommt, redet er ganz anders.) Er stellt sich und die Gemeinde den angeredeten Kleinen als ἡμεῖς gegenüber, er gibt ihnen zu bedenken (was jedes Kind zu fassen vermochte), daß die aus der Gemeinde ausgeschiedenen Irrlehrer nur darum äußerlich ausgeschieden seien, weil sie ihrem Wesen nach nicht zur christlichen Gemeinde

:hört hatten;' endlich sagt er (was ganz und gar nur für Kin-
:r paßt) er schreibe ihnen dies in der Voraussetzung, nicht,
ıß ihnen die Wahrheit noch unbekannt wäre, sondern daß sie
obwohl παιδία) doch die Wahrheit schon kenneten; denn die
anze Wahrheit sei ja enthalten in dem einfachen Satze, daß
lesus der Christ sei.*) — Was die Worte V. 21, an Er-
ıachsene gerichtet, heißen sollten, oder wie Johannes dazu
ommen sollte, Erwachsenen zu sagen: οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι
ὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, das ist nicht abzusehen. An Er-
vachsene gerichtet, wäre dieser Ausspruch ganz überflüssig ge-
vesen. Sander hat vielmehr ganz Recht, wenn er in dem
παιδία V. 18 und dem οὐκ ἔγραψα ὅτι V. 21 noch ein Ge-
ıankenglied findet, welches den Gliedern V. 12—14 ana-
-og ist.**)

Wir fassen also (mit Bengel, Sander, Besser u. a. gegen
Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther) παιδία wieder als Anrede
an die Altersklasse der Kinder in die Gemeinde. Ihnen ruft der
Apostel zu: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (wo bei ἐσχάτη ὥρα der Artikel fehlt,
wie bei ὥρα häufig, z. B. Marc. 15, 25 u. 33; Apostelgesch. 23,
23 u. a. vgl. Winer, Gramm. §. 18). Die „letzte Stunde"
darf nicht mit Oecumenius, Bullinger, Carpzov, Rosenmüller u. a.
zu dem vagen Begriff: tempora periculosa verflacht werden, es
kann vielmehr nur die Frage sein, ob der Ausdruck gleichbedeu-
tend oder wenigstens analog mit „letzte Tage" (Jes. 2, 2; Mich.

---

*) Richtig bemerkt Sander, daß auch speciell die Weissagung vom
Antichrist den Kindern sicherlich nicht war vorenthalten worden, wie ja Pau-
lus sie den eben erst neubekehrten Thessalonichern während der wenigen
Tage seines Aufenthaltes sogleich mitgetheilt habe.

**) Nur darin hat er Unrecht, daß er, den äußeren Autoritäten zum
Trotz, V. 13 γράφω ὑμῖν παιδία lesen will, sodaß V. 12 ein allgemeines
Glied wäre, V. 13 die erste Trias (Anrede an Väter, Jünglinge, Kinder)
enthielte, V. 14 sammt V. 18 u. 21 die zweite Trias bildete, deren zwei
erste Glieder V. 14 enthalten wären, deren drittes V. 18 u. 21 nachkäme.
Dagegen spricht erstlich die völlig beglaubigte Lesart ἔγραψα in V. 13, und
dann der Gedankenbau. Der V. 12 begonnene Gedanke ist mit V. 14
abgeschlossen. V. 15—17 ist eine erste praktische Folgerung, V.
18—25 eine zweite. Nur dies ist richtig, daß in der letzteren V. 21 ein
Gedanke vorkommt, der dem Gedanken V. 12—14 analog ist, und an
denselben zurückerinnert.

4, 1; Apostelgesch. 2, 17; 2. Tim. 3, 1; 2. Petr. 3, 3) oder „ὕστεροι καιροί" (1 Tim. 4, 1) ist, und im dogmatischen Sinne steht, oder ob man ihn (mit Bengel) auf das Greisenalter und den nahe bevorstehenden Tod des Johannes zu beziehen habe. Gegen letztere Auffassung spricht aber entschieden der Schluß des Verses; aus dem Auftreten von *vielen Widerchristen* soll ja erkannt werden, daß die letzte Stunde sei. Der Ausdruck hat also dogmatischen Sinn; aber nun entsteht die Frage, welche Periode damit bezeichnet sei. Bei Jesaja, Micha und Apostelgesch. 2, 17, sowie 1 Petr. 1, 20 erscheint die messianische Zeit als solche im Gegensatze zu der alttestamentlichen als אַחֲרִית הַיָּמִים; ähnlich ist Hebr. 1, 2 von dem ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων im Gegensatz zum alten Bunde die Rede. Dagegen werden 2 Petr. 3, 3; 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1 unter den letzten Zeiten ganz offenbar die letzten Zeiten des gegenwärtigen Weltäon, die letzten Zeiten vor Christi Wiederkunft im Gegensatze zu der Zeit, in welcher Paulus und Petrus jene Weissagungen schrieben, verstanden. An unserer Stelle redet Johannes von der ἐσχάτη ὥρα als einer bereits gegenwärtigen (ἐστίν); daraus darf man aber nicht (mit Calvin, Sander u. a.) schließen, daß er deshalb das Wort in jenem ersteren Sinne der neutestamentlichen Zeit überhaupt genommen habe; denn als Kennzeichen, daß die ἐσχάτη ὥρα eingetreten sei, führt er nicht die geschehene Menschwerdung Christi, sondern das Aufgetretensein von ἀντιχρίστοις an. Aber auch nicht den letzten Zeitraum vor der Zerstörung Jerusalems (Socin, Grotius) welche, als er schrieb, unzweifelhaft schon erfolgt war, noch die vor irgendwelcher — man weiß aber nicht welcher — sonstigen Offenbarung der richterlichen Strafgerechtigkeit Gottes (Besser) kann er meinen, sondern Zwingli, Lücke, Neander, Baumgarten, Düsterdieck und Huther haben Recht, wenn sie bei ἐσχάτη ὥρα an die *der Wiederkunft Christi vorangehende* letzte Zeit denken. Daß Johannes gleich den übrigen Aposteln die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend erwartete, ist eine Thatsache, nur keine solche, wegen der er sei es belächelt, sei es entschuldigt werden müßte. Ueber die Zeit der Wiederkunft Christi war den Aposteln nichts näheres geoffenbart; die Signatur jener Jahrzehente, wo plötzlich das gräuliche Verderben des Gnosticismus mitten auf christlichem Boden aus-

nch, berechtigte sie, die Wiederkunft Christi in nächster Nähe erwarten, und das Wort des Herrn Ev. Joh. 21, 22 nö-tigte sie sogar gebieterisch dazu, so lange, bis der Herr in den Gesichten der Apokalypse zu Johannes kommen war; nun erst konnte ihm klar werden, daß mit dem ἔρχομαι Ev. Joh. 21, 22 nicht das objective Kommen Christi zu Gericht, sondern sein Kommen zu Johannes im Gesichte gemeint sei; nun erst mußte ihm und der ganzen Christenheit aus dem Inhalte der Apokalypse klar werden, daß zwischen der da-mals bestehenden sechsten (römischen) Weltmonarchie (Offenb. 17, 9) und der Wiederkunft Christi noch ein siebentes Weltreich und dann erst noch das achte, das Reich des persönlichen Antichrist sich erheben werde. Das Evangelium und unser Brief sind aber vor der Apokalypse geschrieben; es ist also ebenso in der Ordnung, daß Johannes gleich den andern Aposteln hier Christi Wiederkunft noch in unmittelbarer Nähe erwartet, als es in der Ordnung ist, wenn die meisten alttestamentlichen Propheten die Menschwerdung Christi mit seiner Wiederkunft zusammenschauen. Es wäre nicht in der Ordnung, es wäre gegen die Ordnung der Offenbarungsökonomie Gottes gewesen, wenn irgend ein Prophet oder Mann Gottes mit seinem subjectiven Erkennen dem Stufengang der göttlichen Offenbarung hätte vorgreifen und vorauseilen wollen. Zur Zeit, als Johannes seinen Brief schrieb, wäre es nur einem leichtsinnigen Weltkinde möglich gewesen, das Kommen Christi nicht in naher Zukunft zu erwarten.

καὶ καθὼς ἠκούσατε κλ. Den Nachsatz zu καθὼς bilden die Worte καὶ νῦν ἀντίχριστοι κλ., in welchen καὶ nicht Copula ist, sondern „auch" heißt, und die Congruenz der vorhandenen Thatsache mit der vernommenen Weissagung ausdrückt (Calvin, Bengel, Lücke, Neander, Düsterdieck, Huther u. v. a. gegen Luther, der unnöthigerweise ein Anakoluth annimmt). „Und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist zukünftig ist" (ἔρχεται nicht wie Luk. 12, 40, wo das Präsens statt des Futurums ἐλεύσεται steht, „wird kommen", sondern wie Kap. 4, 3, Matth. 11, 3; Ev. Joh. 16, 13; Offenb. 1, 8, wo in dem Begriffe des ἔρχεσθαι selber schon der Futuralbegriff liegt, „ist künftig" = wird einst erscheinen) „so sind ja auch (in der That) jetzt viele Antichristen gekommen, woraus wir erkennen, daß es die letzte

Stunde ist.“ Johannes hebt mittelst dieses καὶ die Congruenz zwischen dem vorhandenen Factum der aufgetretenen vielen Widerchristen und der geschehenen Weissagung von dem Antichrist so stark hervor, daß manche Ausleger (wie alle jene älteren protestantischen Exegeten, welche unter „*dem* Antichrist“ kein Individuum, sondern die Institution des Papstthums und dann weiter alles und jedes widerchristliche Wesen verstanden, sowie unter den Neueren Bengel, Lange, Baumgarten-Crusius, Besser und Huther) zu der Annahme verleiten ließen, Johannes habe gar nicht so, wie Paulus 2 Theff. 2, 3 fg., *einen* bestimmten ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας erwartet, sondern unter ὁ ἀντίχριστος nur ein Collectivum verstanden, wofür man sich mit völligem Unrecht noch auf Kap. 4, 3 beruft, wo Johannes doch nur sagt, daß es τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου sei, welches jetzt bereits in der Welt wirke; und ferner auf 2 Joh. 7, wo der Gedanke ganz mit 1 Joh. 4, 3 und unserer Stelle analog ist (s. unten z. d. St.). — Es ist geradezu *unmöglich*, daß Johannes eine Lehre nicht getheilt oder gar bezweifelt haben sollte, die in dem Propheten Daniel so deutlich enthalten ist, und von Paulus so bestimmt gepredigt worden war (2 Theff. 2, 5). Johannes beruft sich auf die seinen Lesern *bekannte* Lehre (ἠκούσατε) gerade wie dort Paulus; und die Gemeinde, welcher diese Leser angehörten, war *von Paulus gegründet*. Die Lehre, die er als den Lesern bekannt voraussetzt, *kann* also gar keine andre, als die schon von Paulus gepredigte gewesen sein (man müßte denn annehmen wollen, Johannes habe seinen apostolischen Vorgänger des Irrthums geziehen und die Epheser anders berichtet! was zu Ev. Joh. 16, 13 schlecht passen will). Eben weil Johannes diese Lehre von dem persönlichen Antichrist als bekannt voraussetzen darf, hat er nicht nöthig, den *Unterschied* zwischen den bereits vorhandenen πολλοῖς ἀντιχρίστοις und dem noch bevorstehenden ἀντίχριστος weitläufig auseinanderzusetzen, und ausdrücklich zu sagen, daß jene πολλοὶ nur πρόδρομοι und Anbahnungen des Einen seien. Sein Zweck ist eben hier kein theoretischer, sondern der praktische: die Wesens*analogie* und Wesens*identität* zwischen den schon vorhandenen πολλοῖς und dem noch bevorstehenden Einen den παιδίοις recht eindringlich ans Herz zu legen, und sie darauf aufmerksam zu machen, daß es eben nicht bloß ein

unchristliches sondern bereits das widerchristliche Wesen sei, welches in den eingetretenen Erscheinungen sich manifestire. Mit Recht nahmen daher Calvin, Lücke, de Wette, Brückner, Sander Neander, Gerlach und Düsterdieck an, daß Johannes in den πολλοῖς ἀντιχρίστοις noch nicht das, was er unter ὁ ἀντίχριστος verstanden wissen will, selbst, sondern nur Anbahnungen des Antichrists verstanden habe. (Calvin: proprie loquendo nondum antichristus exstabat, sed arcanum suae impietatis clam moliebatur), obgleich er nicht dies Moment des Unterschiedes, sondern nur das der Wesensgleichheit betonend hervorhebt. Das Moment des Unterschiedes liegt eben in πολλοί und ὁ angedeutet oder vielmehr vorausgesetzt. — Ἀντίχριστος ist nicht (wie Grotius wollte) nach Analogie von ἀντιβασιλεύς, Vicekönig, ἀνθύπατος, Proconsul, gebildet, sodaß es einen bezeichnete, welcher sich an die Stelle Christi setzte, also einen Pseudochristus — denn in dem Begriffe des „an die Stelle gesetzten" würde ja noch nicht einmal das Moment des unberechtigten An-die-Stelle-setzens liegen (sowie bei dem Worte ἀντιβασιλεύς niemand an einen Usurpator denkt, der sich widerrechtlich an die Stelle des legitimen Königs setzte). Vielmehr ist ἀντίχριστος gebildet nach Analogie von ἀντιφιλόσοφος, Gegner der Philosophie, ἀντίθεος, gottwidrig, und bedeutet Widerchrist im Sinne von „Feind Christi" (Düsterdieck u. v. a.). Daß dieser Feind Christi seine Feindschaft in der Weise bestätigen werde, daß er im Gegensatze zu Jesu sich selbst für den rechten Christus ausgeben werde, das liegt nicht in dem Ausdruck ἀντίχριστος und in dessen Etymologie; (vielmehr würde diese Seite der Sache durch die Bezeichnung ψευδόχριστος, wie Matth. 24, 24, auszudrücken gewesen sein); in der That wird auch nirgends in der h. Schrift gelehrt, daß jener „Widerchrist" oder „Mensch der Sünde", welcher unmittelbar vor Christi Wiederkunft sein Wesen treiben und sein Reich aufrichten soll, und welchem Jesus durch seine Wiederkunft ein Ende machen soll (2 Thess. 2, 8, vgl. Jesaja 11, 4) sich für einen Χριστός, einen Gesalbten Gottes, oder vollends gar für den im Alten Testament verheißenen Χριστός, den Messias und Erlöser, ausgeben werde. Nur jene (im Comm. zur Offenb. Joh., Bd. VII, von uns bereits weitläufig besprochene) Confusion der älteren protestantischen Exegeten, welche das

die halbe Jahrwoche von Christi Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft dauernde scheckige Thier der römischen Weltmacht oder „Babel“ mit dem blutrothen Thier der letzten halben apokalyptischen Tagwoche — das Reich des Aberglaubens mit dem des offnen Unglaubens und Abfalls verwechselten, konnte zu der irrigen Ansicht verleiten, als ob der Antichrist sich für einen „Christus“ ausgeben werde.*) Die Offenbarung Johannis sowie die Stelle 2 Thess. 2, 1 fg. lehrt uns aber das gerade Gegentheil. An die Stelle Gottes wird der Widerchrist, der Christusfeind, sich setzen, wird sich, den Menschen, als Gott verehren lassen, und allem Gottesdienst tyrannisch ein Ende machen; vor allem wird er aber an dem babylonischen Pseudochristenthum Gottes Strafgericht vollziehen (Offenb. 17; 16; 18, 2) und ihm ein Ende machen. Sein eigenes Reich wird aber nicht den Schein eines Christusreiches, sondern die Signatur des offenen frechen Abfalls, des offenen frechen Unglaubens, der offenen frechen Empörung gegen Gott und seinen Sohn (Offenb. 19, 19) an sich tragen.

Und von dieser Richtung sah Johannes zu seiner Zeit bereits die Anfänge. Die beiden großen Grundrichtungen der Lüge, welche hernach im Verlaufe der Kirchengeschichte aufgetreten sind, hatten schon in der apostolischen Zeit ihre Präformationen. Der gesetzliche Judaismus war von Paulus bekämpft worden, und die Zerstörung Jerusalems hatte ihm schließlich den Todesstoß versetzt. Ihm analog ist der papistische Judaismus, jene Babelsmacht, welche in der Zerstörung der großen Babel (Offenb. 18) ihren Todesstoß erhalten soll. Aber nun war zu des Johannes Zeit der freche, wesentlich heidnische Gnosticismus innerhalb der christlichen Sphäre, und darum als Abfall, aufgetreten. Er hat sein Gegenbild an der Macht des Unglaubens und der Empörung wider alle göttliche und menschliche Ordnung, welche am Ende des achtzehnten Jahrhunderts zuerst als weltgeschichtlich bedeutende Macht aufgetreten ist, im modernen

*) So Grotius, der dann unter den πολλοῖς jüdische Pseudomessiasse versteht (!) Sander will in ἀντίχριστος beide Begriffe zugleich finden, den der Christusfeindschaft und den des Pseudochristenthums, was ganz unmöglich ist.

Pantheismus (welchen J. P. Lange treffend „Homunculotheismus" nennt) sich eine Religionstheorie für Gebildete, im Materialismus eine solche für den Pöbel geschaffen hat, und in wiederholten Anläufen gegen alle göttliche und ungöttliche geschichtliche Ordnung anprallen, an der Babel das Gericht vollziehen, der Gemeinde Jesu nicht schaden können (Offenb. 7 und Kap. 19, 7 fg.), das christusfeindliche Tyrannenreich aufrichten und durch Christi Wiederkunft in den Abgrund gestürzt werden wird.

Nicht irrthümlich also, sondern richtig erkannte Johannes in den Gnostikern seiner Zeit die Anfänge dieses christusfeindlichen Wesens. Daß der Entwicklung desselben noch einmal auf fast zwei Jahrtausende würde Halt geboten werden, war ihm damals noch nicht, sondern wurde ihm später erst in den Visionen der Apokalypse geoffenbart. Daher er, wie wir oben sahen, mit vollem prophetischem Rechte an den damaligen Zeichen der Zeit erkannte, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

Vers 19 spricht Johannes den an sich völlig klaren Gedanken aus, daß jene von den Gemeinden abgefallenen gnostischen Irrlehrer (welche nach V. 22 leugneten, daß Jesus der Christ sei, womit das oben in der Einleitung §. 4 über Cerinths Gnosis bemerkte zu vergleichen ist) in ihrem Abfall*) eben nur den Beweis dafür geliefert haben, daß sie von Haus aus nicht wahrhaft zu „uns", den Christen, gehört haben. Denn wären sie ἐξ ἡμῶν gewesen, so wären sie μεϑ' ἡμῶν geblieben. — Der Aorist ἐξῆλϑαν (denn diese seltnere Form ist die echte, durch A, B, C verbürgte Lesart, die Variante ἐξῆλϑον dagegen bloße Correctur) ist ein Aor. 2 mit der Endung des Aor. 1 (wie LXX 1 Sam. 10, 14 εἴδαμεν, 2 Sam. 10, 14 ἔφυγαν u. v. a. vgl. Matth. 25, 36; Luk. 7, 24 u. v. a. vgl. Winer § 13). Ueber das augmentlose Plusquamperfectum μεμενήκεισαν vgl. Winer §. 12 und Marc. 15, 7; 16, 9; Luk. 6, 48 u. a. — Das ἵνα hängt von einem Verbalbegriff: ἐξῆλϑαν oder οὐ μεμενήκασι ab, welcher hinter ἀλλὰ zu suppliren ist; das ἀλλὰ heißt nicht „son-

*) Denn daß ἐξῆλϑαν nur exierunt, und nicht prodierunt, „sind aus uns hervorgegangen" (Vulg. u. a.) heißen kann, geht schon aus dem οὐ μεμενήκεισαν hervor.

dern", und stellt nicht den Gedanken „sie sind ausgegangen, damit" in Gegensatz zu dem Satze „sie waren nicht von uns" (Düsterdieck) zu welchem Satze er ja gar keinen Gegensatz bilden würde; sondern ἀλλὰ heißt „aber" und schließt sich an μεμενήκεισαν. „Wären sie aus uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben; aber (sie sind nicht geblieben) damit" u. s. w. Ἵνα steht hier wieder, wie Kap. 1, 9 nicht im echt finalen Sinne, denn es soll nicht ihre Absicht, in welcher sie fortgingen, genannt werden, sondern nur eine Absicht, welche nach Gottes Rathschluß, ipsis invitis, durch ihr ἐξέρχεσθαι erreicht werden sollte. In dem Satze mit ἵνα sind aber zwei Gedanken vermengt, 1) auf daß sie offenbar würden, daß sie nicht aus uns gewesen seien, und 2) auf daß offenbar würde, daß nicht alle (die bei uns, μεθ' ἡμῶν, waren) aus uns waren (sondern nur die, die bei uns auch geblieben sind). Diese kleine Incorrectheit im Ausdruck, diese Ineinanderschiebung (die ja aber oft genug in und außer dem Neuen Testament vorkommt) bewog einzelne Uebersetzer (Syr.) und Kirchenväter, πάντες auszulassen. Daß es echt ist, liegt nur um so mehr auf platter Hand. Οὐ πάντες mit nulli zu übersetzen, wie Socin thut („daß ihrer keiner aus uns war), ist man sprachlich nicht berechtigt. Es müßte dies heißen: ὅτι πάντες οὐκ εἰσιν ἐξ ἡμῶν.

Auf diesen Vers haben Calvin, Beza und die übrigen prädestinatianischen Theologen den Beweis gegründet, daß der wahre Glaube inamissibilis sei, und daß ein Mensch, der vom Glauben abfalle, den wirklichen Glauben schon zuvor gar nicht gehabt haben könne, sondern nur einen Scheinglauben. Aber mit Unrecht. Nichts berechtigt uns, den von Johannes hier in Bezug auf bestimmte Individuen ausgesprochenen Satz als ein allgemeines Gesetz zu betrachten.*) Johannes sagt nicht: ὅστις ἄν … wer nur immer abfällt vom Glauben, der kann nie den wahren Glauben gehabt haben. Sondern er redet von denen, die durch das Blendwerk des Gnosticismus sich haben zum Abfall bringen lassen (Neander). Dieses Verführtwerden zu dieser, de-

*) Selbst Düsterdieck thut dies; und müht sich dann hinterher sechs Seiten lang, der unausbleiblichen Consequenz jener Annahme zu entgehen.

cidirten, offenbaren Lüge ist nur möglich bei Leuten, welche zuvor schon ihrem innern Wesen nach dem Christenthum fremd gewesen waren. So könnte man z. B. von denen, die sich in unsern Zeiten durch Ronge und Dowiat zum Austritt aus den christlichen Gemeinden und zum Eintritt in freigemeindliche Sekten haben verführen lassen, ganz wohl dasselbe sagen: sie waren (schon vorher) nicht aus uns, sonst wären sie bei uns geblieben (und hätten von diesen Irrgeistern sich nicht fangen lassen). Damit ist aber ganz und gar nicht ausgeschlossen, daß Andere, die im wirklichen Glauben stehen, auf anderem Wege und in anderer Weise „am Glauben Schiffbruch leiden" können, (z. B. dadurch, daß sie den guten Samen erstickt werden lassen durch das Unkraut einer Schooßsünde) vgl. Hebr. 6, 4 fg.; 1 Tim. 1, 19.

Vers 20—21 stellt der Apostel den ἀντιχρίστοις, welche „nicht aus uns waren" und darum „fortgegangen sind aus uns", die angeredeten παιδία mittelst καὶ ἡμεῖς gegenüber, und sagt, daß diese das χρῖσμα von dem Heiligen haben, und sich darum nicht also täuschen lassen durch lose Verführer. Hätte er ihnen, den παιδίοις, doch gar nicht sein Evangelium (zum Glauben, daß Jesus der Christ sei, Ev. Joh. 20, 31) schreiben können, wenn nicht auch sie schon πάντα (V. 20), nämlich (V. 21) τὴν ἀλήθειαν wüßten, jene Wahrheit, die sich in dem einfachen Satze (V. 22) daß Jesus der Christ ist, zusammenfaßt. — So kehrt in diesen Versen nur immer der alte Hauptsatz V. 8 wieder, daß es in den Lesern ein ἀληθὲς geworden, daß das Licht bereits scheint.*) Aber er kehrt hier wieder in der merkwürdigen Steigerung, daß selbst die παιδία bereits πάντα wissen, weil sie das χρῖσμα haben, und daß sie, diese Kleinen, durch dies χρῖσμα bereits gewappnet sind gegen die concentrirteste Lügenmacht, die antichristliche. — Diese ganze, herrliche Steigerung mit all ihrer Feinheit geht verloren, wenn man παιδία für allgemeine Anrede an sämmtliche Leser (= τεκνία) nimmt.

καὶ ὑμεῖς, sagt der Apostel, und braucht καὶ (wie auch Düsterdieck und Lücke anerkennen) nicht im Sinn einer einfachen

*) Gänzlich verfehlt ist die Auffassung von Calvin, Semler u. a., Johannes wolle sich V. 20 fg. gleichsam entschuldigen, daß er sie V. 18 fg. so ängstlich vor den Irrlehrern warne; und sage: er thue das nicht in der Meinung, als ob er sie für rudes ignarosque hielte.

Verbindungspartikel (Huther), sondern zur Anreihung eines gegensätzlichen Gedankens, wie Kap. 1, 4; Kap. 2, 4 (καὶ τὰς ἐντολὰς κλ.) und V. 9 u. v. a. (auch im Ev.). Es ist dies allerdings hebräisch gedacht und insofern ein (unwillkürlicher) Hebraismus. Nur darf man nicht so weit gehen, mit Beza, Wolf und de Wette dies καὶ geradezu mit „aber" zu übersetzen, oder zu sagen, „καὶ stehe für δὲ". Der Apostel stellt die Gegensätze nebeneinander, ohne ihre gegensätzliche Beziehung hervorzuheben; gerade darin liegt das Hebräischgedachte, nicht aber darin, daß er jene gegensätzliche Beziehung hervorheben wollte und sich dazu statt des gewöhnlichen δὲ eines καὶ bedient hätte. — „Und ihr habt Salböl von dem Heiligen" sagt Johannes. Χρῖσμα, obwohl ohne Artikel, darf doch nicht „eine Salbung" (Düsterdieck) übersetzt werden, da weder mehrere Arten noch mehrere consecutive Acte der Salbung hier als möglich vorausgesetzt sind; aber auch nicht „die Salbung", (Luther u. a.) da χρῖσμα den Act der Salbung nicht bezeichnen kann und auch nirgends bezeichnet; sondern χρῖσμα heißt (wie LXX 2 Mos. 29, 7; und überall) Salböl, es bezeichnet nicht den Act des Salbens, sondern den Stoff, womit gesalbt wird, (ebenso Olshausen) und eben daher kommt es, daß das Wort artikellos steht. „Ihr habt Salböl von dem Heiligen". Ἀπὸ hängt nicht ab von χρῖσμα (Carpzov: unguentum a Christo compositum) sondern von ἔχετε, welches daher soviel heißt wie accepistis (nämlich unctione accepistis oleum = oleo uncti estis). Der ἅγιος kann nur Christus sein (Düsterdieck u. a.) nicht der h. Geist (dieser ist das χρῖσμα selber, wofür Olshausen sich mit Recht auf Ps. 45, 8; Hebr. 1, 9, Matth. 25, 3 fg. beruft), auch nicht der Vater; dies geht aus der gegensätzlichen Beziehung zwischen χρῖσμα und ἀντίχριστος hervor. Daß nämlich χρῖσμα einen Gegensatz zu ἀντίχριστος bildet (Bengel, Düsterdieck) ist unverkennbar. Wer Salböl empfangen hat von dem Heiligen, der ist somit selbst ein Gesalbter und dem Gesalbten κατ' ἐξοχήν, dem Χριστός (Apostelgesch. 10, 38; Ev. Joh. 1, 33; 3, 34), wesensverwandt und gleichartig; ein solcher kann sich also unmöglich verführen lassen, in das Lager derer, die dem Gesalbten feind sind, überzulaufen. — Gesalbt wurden bekanntlich die Könige, die Priester und die Propheten; man thut aber nicht gut, eine spe-

elle Beziehung auf eines dieser Aemter (etwa auf das prophe-
sche, wegen οἴδατε πάντα) anzunehmen; nicht mit den einzelnen
lemtern Christi hat es Johannes hier zu thun, sondern mit dem
Gegensatz zwischen denen, die von Christo und gleich Christo ge-
salbt —, und denen, die des Gesalbten Feinde sind. Und nicht
in Folge specieller Prophetenbegabung, sondern in Folge der all-
gemeinen Christensalbung mit dem h. Geiste sind die παιδία solche
Menschen, von denen der Apostel sagen kann: οἴδατε πάντα.
Den tiefen und herrlichen Sinn dieses πάντα schwächen diejenigen
ab, welche (wie Bullinger, Luther, Calov, Schöttgen u. a.) re-
stringiren: omnia ad salutem necessaria, oder (mit Calvin, Beza,
Grotius u. a.) „was zur Unterscheidung der Wahrheit von der
antichristlichen Lüge nöthig ist" (oder mit Wolf, Bengel, Nean-
der beides zusammen). Noch verfehlter ist es, wenn der Syrer
übersetzt: ihr kennt alle jene Irrlehrer, oder wenn S. Schmid
erklärt: „ihr habt schon alles auf jene Irrlehrer bezügliche münd-
lich von mir gehört". Es ist eben ein Oxymoron oder Ainigma,
daß Johannes von den Kleinen, den Kindern in der Gemeinde
sagt, daß sie „alles wissen". Wie er es meine, daß geht aus
V. 21 hervor. Wer das Eine weiß, daß Jesus der Christ ist,
der weiß in dem Einen wirklich schon Alles; es gibt keine ent-
fernteste Höhe und Tiefe der Wahrheit, die nicht in jenem ein-
fachen Kinderfibel-Sätzchen schon enthalten wäre.

V. 21. „Ich habe euch nicht geschrieben, daß ihr die Wahr-
heit nicht wüßtet", d. h. auf die Voraussetzung hin, daß ihr sie
nicht wisset, sondern auf die Voraussetzung hin, daß (= weil)
ihr sie wisset". Grammatisch mag man den Satz in zwei zer-
legen: a) οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, b) ἀλλ'
ἔγραψα ὑμῖν), ὅτι οἴδατε αὐτήν. Das οὐκ vor ἔγραψα gehört aber,
wie sich von selbst versteht, nicht mit ἔγραψα zusammen, als ob das
ἔγραψα negirt werden sollte (= ich habe das Schreiben an euch
darum unterlassen, weil ihr ꝛc.) sondern es gehört mit dem
Sätzchen ὅτι κλ. zusammen, und dies Sätzchen ist es, welches
negirt werden soll. „Ich habe euch geschrieben" — das steht
fest —, „aber nicht aus dem Grunde habe ich es gethan,
weil ihr die Wahrheit nicht wüßtet (selbst der Attiker würde
hier den Indicativ setzen), sondern darum, weil ihr sie wisset".
— Darin liegt nun implicite der Gedanke, daß, wenn sie die

ἀλήθεια nicht kennen würden, er ihnen nicht würde haben schreiben können; oder: daß er, nur weil und sofern sie die ἀλήθεια wissen, ihnen geschrieben habe. Dieser Gedanke ist, wie schon bemerkt worden, der Gedankengruppe V. 10—14 ganz analog. Auch hindert nichts daran, als Object des ἔγραψα wiederum (wie V. 13 fg.) die Evangelienschrift zu denken. Ist ja doch gerade sie zu dem Zwecke geschrieben ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός (Ev. Joh. 20, 31); hat doch Johannes schon oben V. 13 den Gedanken ausgesprochen, daß er sie auch für die παιδία geschrieben habe; die Warnung vor den Lügnern, die da leugnen, daß Jesus der Christ sei, mußte ihn nothwendig von neuem an jene Schrift und deren Zweck erinnern, und ihn veranlassen, das V. 13 gesagte — nur eben in modificirter, durch den Context jetzt näher bestimmter Weise — zu wiederholen. Die Kinder bereits haben Salböl von Christo, und darin den Kern und Stern aller Erkenntniß, um die Lüge als Lüge erkennen zu können. Eben nur darum, weil sie diese Erkenntniß der Wahrheit haben, hat ihnen Johannes sein Evangelium mittheilen können. — Ἡ ἀλήθεια nennt Johannes das nämliche, was er zuvor mit dem Worte πάντα bezeichnet hatte, nur nach einer andern Seite hin. V. 20 hatte er rein thetisch das ungeheure ausgesprochen, daß sie, weil sie Salböl von dem Heiligen haben, alles bereits wissen; V. 21 nennt er die ἀλήθεια in bestimmtem Gegensatze zu dem ψεῦδος der Irrlehrer. Dieser Gegensatz tritt in den Schlußworten καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι klar heraus. Dies ὅτι steht nicht (wie Neander construirt hat) den beiden vorigen ὅτι parallel, sodaß es ebenfalls von ἔγραψα abhinge; denn wie sollte doch dies, daß alle Lüge nicht aus der Wahrheit ist, ein Motiv des Schreibens gewesen sein können? Noch weniger bildet unser ὅτι (wie Bullinger wollte) einen Vordersatz zu der in V. 22 folgenden Frage. Sondern der Satz ὅτι πᾶν ψεῦδος bildet neben ἀλήθειαν ein zweites Object zu οἴδατε. „Weil ihr die Wahrheit wisset, und wisset, daß jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit ist.“ (So die große Mehrzahl der Ausleger.) Beides wissen bereits die παιδία, erstlich den Kern und Stern, in dem die Wahrheit selber und alle Wahrheit beschlossen liegt, zweitens den jedem Kinde von selbst verständlichen Satz, daß alles das, was Lüge ist, nicht

der Wahrheit seinen Ursprung haben, nicht aus ihr sich ab-
iten, nicht aus ihr herstammen kann.

V. 22—23 stellt nun Johannes materiell die Lüge und die
Wahrheit einander gegenüber, jede von beiden in ihrer einfachsten
nd dabei reichsten und umfassendsten Formel. Er schreibt hier
recht im Katechismusstil, für Kinder, aber im Stil eines
uten Katechismus, an welchem auch Greise sich noch die Zähne
usbeißen können. Es ist keine Stelle in der h. Schrift, auf
elche so sehr wie auf diese, das bekannte Wort Anwendung
inde: ein Wasser, worin ein Kind watet und ein Elephant
chwimmt.

Der Stern und Kern aller Wahrheit liegt in dem Satze
: Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. Zur klaren Erkenntniß dieser
Wahrheit zu führen und so im Glauben an sie die Leser zu be-
stigen, war der Zweck seiner Evangelienschrift gewesen; mit
esem Hauptsatze, daß Jesus der Christ ist, hatte er dieselbe
0, 31) geschlossen; dieser Hauptsatz schwebt ihm unverrückbar
r, jetzt, wo er mit dem Schreiben des Briefes beschäftigt ist;
schwebt ihm vor als concentrirtes Bollwerk und Gegensatz
gen die gnostische Lüge; er schwebte ihm nothwendig schon bei
. 13—14 vor, wo er davon sprach, auf welche Voraussetzung
n er der Gemeinde, wie diesen Brief, so sein Evangelium habe
reiben können, nur war dort V. 13 fg. noch keine Stelle,
nen Hauptsatz in entwickelter Form auszusprechen; aber darauf
ebte nun die ganze weitere Entwicklung hin; von der Warnung
r der unchristlichen Welt und ihrem Wesen (V. 15—17)
ng Johannes zu der Warnung vor dem christusfeindlichen
Wesen des Gnosticismus über, und hier kann er nun den Cen-
alpunkt seiner Evangelienschrift: ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός,
m Centralpunkt des Gnosticismus, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστιν
Χριστός, in scharfer, schneidender Antithese gegenüberstellen.
Ebenso Olshausen). In dieser dogmatischen Antithese
egen den Gnosticismus findet der zweite Theil des Briefes
Kap. 2, 7—29) seinen Zielpunkt und seine Spitze, sowie der
rste Theil in der ethischen Antithese gegen den Gnosticismus
1, 10; 2, 6) seine Spitze fand. Denn durch die Unsittlichkeit
hres Princips und ihrer Grundsätze versündigten sich die
Gnostiker gegen das ewige Wesen Gottes, der Licht ist (welches

das Thema des ersten Theiles war 1, 5), durch ihre dogmatische Leugnung der Identität zwischen Jesus und Christus aber freveln sie gegen das Factum des Erschienenseins des Lichtes auf Erden (welches das Thema des zweiten Theiles ist, 2, 8). — Es ist nun über die Maßen herrlich, daß Johannes die Widerlegung oder vielmehr die siegreiche Niederwerfung dieser dogmatischen Lüge nicht in Form einer an Erwachsene gerichteten dialektischen Exposition, sondern in Form einer an Kinder gerichteten Katechese gibt. So wahnwitzig und verkehrt ist jene Lüge, daß man das Verkehrte derselben mit wenigen Worten jedem παιδίον begreiflich machen kann.

Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ κλ. so beginnt Johannes mit einer echt katechetisch klingenden Frage. „Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, daß Jesus der Christ ist?" Durch den Artikel ὁ vor ψεύστης läßt Huther sich zu der Meinung verleiten, als ob Johannes hier „den Lügner κατ' ἐξοχὴν einführe, d. h. den Antichrist, von welchem er V. 18 gesprochen (ἠκούσατε ὅτι ... ἔρχεται). Daraus soll nun wiederum folgen, daß Johannes unter „dem Antichrist" kein Einzelwesen, sondern ein Collectivum gedacht habe. Hierbei wird aber das ganze Gedankenverhältniß von 18—25 verkannt. Nicht das ist der Zweck dieser Verse, die Leser zu belehren, was sie sich unter dem Antichrist, der kommen soll, zu denken haben; sondern die Leser warnend zu überzeugen, daß die in der Gegenwart aufgetretenen πολλοί, welche die Identität Jesu und Christi leugnen, qualitativ dem Wesen des ἀντίχριστος ἐρχόμενος entsprechen und sein Wesen an sich tragen. Daß bereits die Kindlein die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden vermögen, war V. 21 gesagt. Auf diesem Gegensatze von ἀλήθεια und ψεῦδος fußend, richtet Johannes an die Kindlein nun die Frage: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης; dies kann nun in solchem Zusammenhang nimmermehr den Sinn haben: „was oder wen versteht man unter dem Antichrist, der da kommen soll?" sondern nur und allein den Sinn: „auf welcher Seite ist nun die Lüge?" Auf wessen Seite ist die Lüge, und auf wessen Seite die Wahrheit? Ist nicht derjenige der Lügner (d. h. der auf Seiten der Lüge stehende), welcher l e u g n e t, daß Jesus der Christ ist? — Ist nicht das Leugnen dieser Identität die Lüge, das Bekennen der-

hen, die Wahrheit? Εἰ μή hat hier nicht die Bedeutung, aus
der Vielheit von denkbaren Fällen oder vorhandenen Personen
end eine einzelne herauszugreifen (wie wenn man z. B.
n würde: τίς τούτων ἐστὶν ὁ βασιλεύς, εἰ μὴ κλ.), denn
e Vielheit liegt im Zusammenhang nicht vor; sondern es steht
e Zweiheit von dogmatischen Richtungen einander gegenüber,
d die Frage ist, welche von beiden der Lüge angehöre,
d hier hat εἰ μή einfach und wörtlich den Sinn von nisi,
lso: Welcher (von beiden) ist der Lügner? welcher, wenn
t der, der die Identität Jesu und Christi leugnet?
Bengel: ὁ vim habet ad abstractum v. 21, i. e. quis est illius
ndacii reus?).

Denn wie in dem einfachen Satze, daß Jesus der Christus
, implicite alle Wahrheit und die ganze Wahrheit nach allen
en Seiten liegt, so liegt in dem umgekehrten Satze, daß
sus nicht der Christus sei*), auch implicite alle Lüge (wider-
ristlicher Art). Alle Lügenrichtungen des Unglaubens, die je
d je aufgetreten sind, hatten entweder einen Jesus, der
in Christus ist (einen bloßen Menschen, Tugendhelden,
ropheten, Lehrer, Vorbild u. dgl.) oder einen Christus, der
in Jesus ist (eine Christusidee, zu der sich das Individuum
sus rein zufällig verhalte, und die ihre wahre Verwirklichung
cht in diesem Individuum, sondern in der gesammten Mensch-
it finde). Ersteres sind die rationalistischen Richtungen, welche
e Sünde gut pelagianisch für eine kleine Schwäche an der
ußenseite des Menschen halten, die man bei gehöriger Be-
hrung, oder unter dem Einfluß guten Beispiels sich leicht
gewöhnen könne; letzteres sind die pantheistischen Richtungen,
elche die Sünde zwar für ein die innerste Natur des Menschen
rchdringendes, aber für etwas mit dieser Natur selbst gege-
nes, für eine Naturnothwendigkeit, für einen nothwendigen
urchgangspunkt zum Guten — und daher die Erlösung für
nen nothwendigen Entwicklungsproceß halten, sodaß im Menschen
s solchem sich eben die Idee der Erlösung, d. h. Entwicklung,

---

*) Der Pleonasmus in ἀρνούμενος, welches Wort die in dem Satze
it ὅτι liegende Negation schon anticipirend in sich enthält (vgl. Luc. 20, 27)
eine elegante griechische Redeform. (Vgl. Winer, §. 67).

verwirkliche. Meister Cerinth wußte geschickt beide Seiten der Lüge zu vereinigen. Die Leugnung der Sünde als einer Schuld vor Gott ist das beiden Seiten gemeinsame; so können sie in einander überspielen; so kann auf der einen Seite ein ebionitischer Jesus stehen, der bloßer Mensch ist, und auf der andern ein überweltlicher Aeon Christus, der zeitweise in Jesum sich herabsenkte und in ihm wirksam war, ebenso aber auch sich in jeden andern Menschen wirksam zu sein vermag.

Johannes fügt hinzu: οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος κλ.; er sagt also von dem, der da leugnet, daß Jesus der Christ sei, aus, er sei der Widerchrist; aber offenbar nicht, um zu belehren, wer der Antichrist, sondern was der jene Identität leugnende sei. Nun hat allerdings der Prädicatbegriff *) den Artikel und steht im Singular; allein diese Form ist indicirt durch das vorangegangene ὁ ψεύστης. Wie es die Frage gewesen, welcher von beiden der ψεύστης und welcher der ἀληθινός sei, so ist es hier wieder die Frage, welcher von beiden „der Christusfeind" und welcher von beiden der Christ ist. Also ist einfach zu sagen, daß ὁ ἀντίχριστος hier in seiner reinen appellativischen Bedeutung steht. Ganz analog ist (wie Düsterdieck richtig bemerkt) der 5. Vers des 4. Kapitels, wo ὁ νικῶν ebenso wenig ein dogmatischer fixirter Terminus, vielmehr ebenso ein rein appellativischer Begriff ist, wie in unserm Verse ὁ ἀντίχριστος.

Die Worte ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν sind nicht attributive Bestimmung zu οὗτος (wie Huther will), sondern οὗτος weist zurück auf das vorangehende ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς κλ. unsere fraglichen Worte hingegen sind ein appe-

*) „Prädicatsbegriff" sagen wir wohlweislich, nicht verkennend, daß dem grammatischen Satzbau nach bei solchen Sätzen, οὗτός ἐστιν ὁ ....., der Grieche stets οὗτος als grammatisches Prädicat behandelt, auch wo nicht von dem ὁ ..... ausgesagt werden soll, wer er, und daß er dieser sei, sondern von dem „dieser", was er sei. Ganz analog soll 4, 5 nicht von dem νικῶν τὸν κόσμον ausgesagt werden, daß er „dieser" (gerade dies oder jenes Individuum) sei, sondern von dem, der da glaubt, daß er der die Welt überwindende sei, d. h. daß er es sei, dem das Prädicat ὁ νικῶν κλ. zukomme, d. h. also, es soll ihm das Prädicat νικῶν κλ. zugetheilt werden, es soll gesagt werden, was er sei.

tioneller Zusatz zu ὁ ἀντίχριστος, und zwar ein Zusatz, mittelst essen der Gedanke weitergeführt, eine neue Aussage eingeleitet werden soll. Der Sinn ist ganz der, als ob es hieße: und zwar leugnet derselbe den Vater ebenso wie den Sohn." Düsterdieck u. a.)

Dieser neue Gedanke, daß mit dem Sohn auch der Vater geleugnet werde, wird nun V. 23 entwickelt. Υἱὸν ennt Johannes Christum hier und am Schlusse von V. 22, icht weil er von der „Vorstellung" seiner Messianität zu der einer ewigen Gottheit aufsteigen wollte (wie de Wette und Düsterdieck wollen), sondern einfach, weil er zeigen will, wie die Leugnung Christi auch eine Leugnung Gottes des Vaters ist, und weil er daher Christum nunmehr nach seinem Verhältniß zum Vater, d. i. als den „Sohn", benennen muß. Mit der Leugnung des Sohnes ist also allerdings nichts anderes gemeint, als die Leugnung ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; das was V. 22 beschrieben und entfaltet war, wird in dem kurzen Worte ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν kurz recapitulirt, und es ist mit letzterem wieder eben jene cerinthische Gnosis gemeint (Huther) *). Von diesem ἀρνούμενος hat Johannes am Schlusse von V. 21 gesagt, daß er auch den Vater leugne. V. 22 steigert er dies Urtheil u der Aussage, daß jener ἀρνούμενος den Vater nicht hat. Vgl. die analoge Steigerung Kap. 1, 6, dann Kap. 1, 8 und V. 10 und 2, 4, wo jedesmal neben den Vorwurf der subjectiven Lüge das Urtheil des objectiven Nichtbesitzes oder Nichtvollzugs tritt). Die albernen Erklärungen von Grotius, Socin u. a. πατέρα οὐκ ἔχειν heiße veram opinionem oder cognitionem de eo non habere, bedürfen keiner Widerlegung. Richtig erkennen Zwingli, Calvin, Luther, Calov, Bengel, Neander, Sander, Düsterdieck und Huther, daß das ἔχειν hier den allereigentlichsten Besitz des Vaters bedeutet. Es heißt auch nicht einmal bloß: wer den Sohn leugnet, der hat den Vater nicht zum Vater, sondern es heißt unlimitirt: „der hat den Vater nicht"; er ist

---

*) Diese Anerkenntniß involvirt natürlicherweise keine Billigung jener socinianischen Exegeten, welche bei Gelegenheit dieser Stelle sinnloser Weise behaupteten, der Begriff des υἱὸς sei an sich synonym mit dem des Messias, und gehe nicht über letzteren hinaus.

Gottes und seines Wesens und seiner Gemeinschaft nicht theilhaftig.

Die innere ratio beider Aussagen ist unschwer zu erkennen. Wer da leugnet, daß Jesus der Christ sei, wer die Menschwerdung des Sohnes Gottes leugnet, und auf der einen Seite einen bloßen Menschen Jesus, auf der andern einen bloßen doketischen Aeon oder eine bloße Christusidee hat, der steht gänzlich außerhalb der Sphäre des christlichen Glaubenslebens, der steht wesentlich auf christusfeindlicher Seite. Daraus folgt nun erstlich, daß er theoretisch auch den Vater leugnet, d. h. daß auch seine Ansicht und Lehre von dem Vater nichts taugt, und eine grundfalsche ist (wie das bei Kerinth selbst am schlagendsten hervortrat, in der Lehre, daß Gott nicht der Schöpfer der Welt sei und sich der vom Demiurgen geschaffenen Welt nicht zu erkennen gegeben habe, und somit an der Blindheit und Sünde der Menschen selber Schuld sei, — und wie dies bei allen gnostischen und allen analogen widerchristlichen Systemen stets hervorgetreten ist und immer und unausbleiblich hervortreten muß), daß also der Gott, an den er glaubt, nicht der wahre, sondern ein erträumter ist; und schon hieraus ergibt sich zweitens, daß er den wahren Gott nicht einmal kennt, geschweige seiner und seines Wesens theilhaftig ist. Denn um des Wesens Gottes, das Licht ist, theilhaftig zu werden, ist ja der allererste Schritt der, daß man von seinem Lichte sich durchstrahlen läßt, ihn als den Heiligen, sich als den Sünder erkennt (vgl. Kap. 1, 5 fg.) Der zweite Schritt ist aber, daß man in Christo die Versöhnung mit Gott ergreift. Wer nun Christum noch nicht hat, Christum und Christi wahres Wesen vielmehr leugnet, wie will der des Vaters theilhaftig werden?

Im Gegensatze hierzu sagt nun der Apostel: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. Dieser Ausspruch will im Lichte des Gegensatzes verstanden werden. Die Meinung des Apostels ist natürlich nicht die, daß ein bloß äußerliches Lippenbekenntniß des Sohnes und des von ihm geltenden Dogmas (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός) hinreiche, um den Vater zu haben; ebenso wenig aber darf man in das ὁμολογεῖν (mit Beda) den Begriff der confessio cordis, oris et operis hineinzwängen wollen. Ὁμολογεῖν bildet hier ganz einfach den Gegensatz zu ἀρνεῖσθαι,

und bezeichnet den (innern wie äußern) Gesammtzustand derer, die im Gegensatz zu den abgefallenen Gnostikern treu bleiben, und zwar bezeichnet es ihn eben nach diesem Kennzeichen, daß jene den Sohn leugnen (im Sinne von V. 22) diese aber ihn bekennen.

In der Recepta fehlt das Sätzchen ὁ ὁμολογῶν κλ. ganz, seine Echtheit ist aber durch A, B und C genugsam verbürgt. — Daß τὸν υἱὸν von ὁμολογῶν, und nicht etwa (wie 2 Joh. 9) mit καὶ τὸν πατέρα zusammen von ἔχει abhängt (wo dann ὁμολογῶν absolut stünde), geht aus den vorangehenden Worten, zu welchen diese den Gegensatz bilden, deutlich hervor.

V. 24—27 baut der Apostel auf das gesagte die Mahnung, zu bleiben bei der von Anfang an gehörten Lehre. Auch diese Mahnung richtet er, indem er in dem gleichen ὑμεῖς wie bisher fortfährt, noch an die seit V. 18 angeredeten παιδία; gerade das heranwachsende Geschlecht ist es ja, welches ganz insbesondere ermahnt werden muß, treu bei der empfangenen Lehre zu bleiben. Erst V. 28 wendet er sich wieder mit der allgemeinen Anrede τεκνία an die ganze Gemeinde, indem er die den παιδίοις ertheilte Mahnung kurz an alle Gemeindeglieder wiederholt.

Ὑμεῖς stellt er mit Nachdruck voran, als einen Vocativ. Daß ὑμεῖς nicht zu ἠκούσατε gehört, sodaß es durch Trajection von diesem getrennt wäre (wie Beza, Bengel, Jachmann, de Wette meinen), ist klar, da ja ἠκούσατε eines solchen nachdrucksvollen ὑμεῖς nicht bedarf. Denn nicht im Gehörthaben, sondern im Bleiben bei dem Gehörten liegt der mittelst ὑμεῖς betonte Unterschied zwischen den Angeredeten und den Irrlehrern. Während jene abgefallen sind, (will Johannes sagen) oder wenn auch noch Andere abfallen — ihr sollt treu bleiben. Ὑμεῖς gehört also dem Sinne nach mit der Forderung ἐν ὑμῖν μενέτω zusammen. Man hat aber nicht nöthig, mit Düsterdieck u. a. ein Anakoluth oder einen Wechsel in der Construction anzunehmen, als ob Johannes ursprünglich im Sinne gehabt hätte zu schreiben: ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, τοῦτο φυλάττετε, sondern ὑμεῖς ist ganz einfache vocativische Anrede, wie sie nicht allein bei einem wirklichen Imperativ der zweiten Person, sondern ebenso gut bei einer dritten Person des Imperativ, wenn diese dem

Sinne nach eine an die Angeredeten gerichtete Mahnung enthält, stehen kann.

„Was ihr gehört habt ἀπ' ἀρχῆς" (im Gegensatze zu dem, was Irrlehrer ihnen etwa künftig anderes vorsagen werden), also eben die Wahrheit ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, „das bleibe in euch", d. i. nicht: bei euch (παρ' ὑμῖν), wie Luther und Theophylakt interpretiren, sondern Johannes will sagen, daß diese empfangene Lehre in ihnen bleiben soll als eine Macht des Lebens (Düsterdieck u. a.) Vgl. 1, 8 und 10; 2, 14.

Wenn diese Lehre in euch bleibt, bleibt auch ihr in dem Sohn und in dem Vater; so fährt der Apostel fort. Die innere ratio dieses Ausspruchs ist wieder unschwer einzusehen. Diese Lehre ist eben keine todte Theorie, sondern, wie vorhin bemerkt worden, eine *Lebensmacht in dem*, der sie bewahrt; sein Glauben ist kein bloßes Fürwahrhalten eines Lehrsatzes, und (Düsterdieck): „im Glauben empfängt der Mensch nicht eine bloße Kunde von dem Leben, welches in Christo erschienen ist, sondern das Leben selbst zu eigenem persönlichem Besitz; der Gläubige tritt in persönlichen Verkehr mit dem Sohne und dem Vater; der Vater gibt sich ihm in dem Sohne, Ev. Joh. 17, 23."

Vers 25. Analog, wie Johannes V. 17 der Warnung vor dem Weltsinn als erstes Motiv die Widergöttlichkeit des Welttreibens und als zweites Motiv eine Erinnerung an die Vergänglichkeit der Welt und ihres Treibens beigefügt hat, fügt er hier der Mahnung, treu bei der empfangenen Lehre zu bleiben, als erstes Motiv V. 24 den Satz, daß diese Lehre zur Gemeinschaft Gottes führe, als zweites aber V. 25 die Erinnerung an die Herrlichkeit bei, welche dem treubleibenden verheißen ist. Man braucht daher zwischen V. 24 und V. 25 keinen Gedanken zu ergänzen, um einen Zusammenhang herzustellen; der Zusammenhang ist schon da, nur ist er, ganz wie bei V. 17, ein innerlicher, in der Sache liegender, kein in äußerlicher Dialektik der Gedankenverknüpfung sich ausprägender. (Selbst Düsterdieck verbindet *künstlich*, indem er sagt, der Besitz des Lebens in Gott sei etwas bereits gegenwärtiges und doch auch wieder ein Gegenstand der Hoffnung. Diese Reflexion ist wahr, aber dem Texte fremd, und nach der von uns gegebenen, aus der Analogie von V. 17 gewonnenen Darstellung des Gedankenverhältnisses bedarf

dieser Brücke nicht). Ganz verfehlt ist es, αὕτη (mit Oecu-
dius, Lachmann, Sander und Besser) in rückwärtsweisendem
me zu fassen („und dieses, daß wir im Sohn und Vater
ben sollen, ist die Verheißung, die er uns gegeben hat");
i hierbei stehen nun die Worte τὴν ζωὴν αἰώνιον ganz ver-
en und verloren da, und wenn dieselben eine Apposition zu
Subjectsbegriff, den man in αὕτη finden will, nämlich
dem Begriff τὸ μένειν ἐν τῷ υἱῷ κλ. sein sollten, so wäre
Attraction und der Accusativ geradezu unerträglich. Αὕτη
it vielmehr (wie Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther richtig
nnen und auch alle älteren Ausleger in richtigem Gefühl an-
men) vorwärts: „und dies ist die Verheißung, die er selbst
τός) uns verheißen hat: das ewige Leben." Der Accusativ
ζωὴν erklärt sich nun leicht. Der Satz ist so gedacht: „Und
s (folgendes) ist die Verheißung, die er uns verheißen hat:
s ewige Leben hat er uns verheißen." Vgl. Ev. Joh. 3, 16;
24; 6, 40 und 54 u. v. a.

Vers 26 schließt Johannes die den παιδίοις gegebene Mah-
ng förmlich ab in den Worten ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ
ν πλανώντων ὑμᾶς, womit natürlich die πολλοὶ ἀντίχριστοι
18 gemeint sind, vor denen sie in der Zukunft sich werden
hüten haben, und wobei im πλανᾶν selbstverständlich nicht
wirkliche Erfolg oder das Gelingen des Verführens (wie
Schmid, J. Lange, Lücke und de Wette meinen), sondern
die Absicht des Verführens ausgedrückt ist, da ja ὑμᾶς als
ject dabei steht. — Der Apostel kann aber diese Mahnung
ht schließen, ohne noch einmal Vers 27 mit allem Nachdruck
V. 20 bis V. 25 in gedrängter Recapitulation zu wieder-
en. Eine derartige Recapitulation findet sich sonst nirgends
Johannes; sie ist uns ein neuer Beweis, daß er diesen
zen Abschnitt an wirkliche Kinder gerichtet hat, denen er
ein freundlicher, treuer, liebevoller Lehrer die einzelnen
uptpunkte gleichsam noch einmal an den Fingern herzählt,
mit sie ja alles verstehen und nichts vergessen. Καὶ ὑμεῖς
et er sie wieder, wie V. 24, vocativisch an, und selbst diese
t der Anrede eignet dem Gespräch mit Kindern. Τὸ χρῖσμα,
λάβετε, μένει ἐν ὑμῖν, hier recapitulirt er den Gedanken
V. 20 (die Lesart χάρισμα in cod. B ist schon äußerlich zu

schlecht beglaubigt, um Beachtung zu verdienen), aber so, daß er die Quintessenz des V. 24—25 gesagten sogleich mit dazu nimmt. Der Indicativ μένει ist nicht eine „Anerkenntniß" (Düsterdieck), daß die empfangene Salbung in ihnen bleibe, sondern „drückt die gewisse Zuversicht aus" (Huther). Ja, dieser Indicativ hat eine Art von imperativischer, wenigstens insinuirender Kraft, wie wenn Johannes sagen wollte: „Nun und, nicht wahr? das geschieht also, daß ihr das empfangene Salböl treu bewahrt!" Ebenso erklären sich die folgenden Worte καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, worin der Gedanke von V. 20: καὶ οἴδατε πάντα und von V. 21 recapitulirt wird: „Und ihr habt also nicht nöthig, daß euch jemand lehre" = nicht wahr, ihr wollt es nicht darauf ankommen lassen, daß Andere euch erst mühselig lehren müssen, auf welcher Seite die Wahrheit sei. Ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ κλ. hier entsteht die Frage, wo der Nachsatz beginne. Luther, Bullinger, Calvin, J. Lange, Paulus, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander und Huther halten die Worte καὶ ἀληθές ἐστιν κλ. für den Nachsatz; Comenius, Theophylakt, Lücke, de Wette und Düsterdieck halten καὶ ἀληθές ἐστι κλ. für eine Parenthese, und καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς für eine Wiederaufnahme des Vordersatzes. Gegen letztere Ansicht spricht aber nicht allein, daß die Wiederaufnahme eines Vordersatzes nach einer Parenthese selbst bei der lebhaftesten Rede immer in der gleichen Form geschehen muß (sodaß es heißen müßte ὡς ἐδίδασκεν ὑμᾶς), sondern vornehmlich auch (wie Huther richtig bemerkt), daß der Vordersatz ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ κλ. in den Worten περὶ πάντων ein Moment enthält, zu welchem der Nachsatz in gar keinem Verhältniß steht. Aus dem erstern Grunde wäre es also räthlicher, die Worte καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος für den Nachsatz zu halten („und wie dasselbe Salböl euch belehrt über alles, so ist es wahr und keine Lüge"); allein das Bedenken kehrt auch hier wieder, daß περὶ πάντων, welches doch offenbar eine Recapitulation des gewichtigen καὶ οἴδατε πάντα V. 20 ist, entweder zu einem nichtssagenden Element („wie euch das Salböl über jedweden Gegenstand belehrt, so ist's wahr") herabgedrückt werden muß, oder — zum Nachsatz in keinem Verhältniß steht. Dazu gesellt sich noch die zweite Schwierigkeit, daß das καὶ am Anfange des ver-

wesentlichen Nachsatzes sich nicht erklärt; denn dasselbe mit dem folgenden καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος im Sinn eines εἰ—εἰ zusammenzunehmen, ist unmöglich, da nur verschiedene oder gegensätzliche, nicht aber identische Aussagen durch καί—καί verbunden werden können (Zu sagen: „dies ist sowohl wahr als auch keine Lüge", wäre geradezu lächerlich).

Ich bin daher der Ansicht, daß unser ὡς gar keinen Vordersatz bildet, sondern noch von dem ἔγραψα V. 26 abhängt. Halten wir fest, daß der Apostel hier recapitulirt, und zwar vor Kindern in ganz kindlicher Sprache recapitulirt, so kann diese laxe und legere Form der Rede nichts Auffallendes haben. „Dies habe ich euch geschrieben über die, die euch verführen; und ihr, „das Salböl, das ihr empfangen habt von ihm, das bleibt in euch", und „ihr habt nicht nöthig, daß euch jemand lehre"; sondern wie „dasselbe Salböl euch über alles belehrt" (scil. habe ich euch gesagt); und „es ist wahr und keine Lüge"; und „wie es euch gelehrt hat, in dem bleibet." In den Worten ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ κλ. recapitulirt Johannes die Worte V. 20 οἴδατε πάντα und V. 21 οἴδατε τὴν ἀλήθειαν. In den folgenden Worten καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐ ψεῦδος recapitulirt er den Gedanken V. 21 καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι; zu ἀληθές ἐστι bildet χρίσμα das Subject; und es (das Salböl sammt seinem διδάσκειν) ist wahr und ist nicht Lüge", er erinnert, wie Wahrheit und Lüge einander ausschließen, wie die Gotteslehre des h. Geistes nicht Lüge sein und die Lüge nicht aus Gott und der Wahrheit stammen kann. Endlich in den Worten καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ recapitulirt er die Mahnung V. 24—25. Ἐν αὐτῷ ist nicht Wiederaufnahme des in καθώς liegenden Begriffes („bleibet in dem, wie es = was es euch gelehrt hat"), wie Baumgarten-Crusius meint, denn dazu paßt V. 28 nicht; sondern mit αὐτός ist Gott gemeint. „Wie das Salböl euch gelehrt hat, so (demgemäß) bleibet in Ihm."

V. 28—29 wendet er sich nun, nachdem er so mit den παιδία in ganz kindlichem Gesprächston förmlich abgeschlossen hat, der ganzen Gemeinde wieder zu, und schließt den ganzen zweiten Theil seines Schreibens, damit, daß er die den Kindern gegebene Mahnung μένετε ἐν αὐτῷ in diesen drei kurzen

Worten an die ganze Gemeinde richtet, sie dann aber der Gemeinde gegenüber in einer Weise motivirt, welche ebenso deutlich zeigt, daß er hier zu Erwachsenen redet, als V. 18—27 sich der Gesprächston mit Kindern fast in jedem Worte geoffenbart hat. Denn nicht allein, daß der Stil sich hier zu einem gerundeten Periodenbau hebt, sondern auch die Gedanken von V. 28—29 sind von ernster Art. Auf die Wiederkunft Christi (über die damals berechtigte Erwartung ihres nahen Bevorstehens vgl. die Bemerkung zu V. 18) richtet er den Blick; dort nicht zu Schanden zu werden, sollen die V. 28 angeredeten sorgen. Diese Mahnung paßt für Erwachsene besser, als für παιδία. Es liegt in des Kindes Natur, in der Gegenwart zu leben, oder, wenn der Blick auf die Zukunft gerichtet wird, denselben auf das letzte schließliche Ziel zu richten. So hat Johannes V. 18—27 die Kindlein vor den Irrlehrern auf Erden gewarnt, und wo er (V. 25) auf die Zukunft wies, ihnen schlicht und naiv das letzte Ziel, das ewige Leben, vor Augen gehalten. Hätte er sie je auch auf Christi Wiederkunft verwiesen: ihnen, den Kindern, hätte dieselbe nur als ein Gegenstand der Freude und fröhlichen Hoffnung erscheinen können. Als ein Gegenstand ernsten Bangens kann sie nur dem im ernsten Kampfe mit der Sünde stehenden Erwachsenen erscheinen; nur ihm liegt die Besorgniß nahe: werde ich auch bestehen, wenn der Herr erscheint? Ebenso ist die Forderung V. 29, τὴν δικαιοσύνην zu thun, eine dem Standpunkte des Erwachsenen angemessene. — Es sind das feine Züge, aber sie dürfen nicht übersehen werden; sie dienen zur vollen Bestätigung dessen, daß die Verse 18—27 wirklich an die Altersklasse der παιδία gerichtet sind.

Καὶ νῦν ist nicht temporal zu fassen („auch jetzt schon", wie Paulus und Semler wollten), denn es war im vorangehenden nichts gesagt, daß man erst künftig anfangen solle, treu zu bleiben; καὶ νῦν dient aber auch nicht dazu, die Mahnung μένετε „als Folgerung aus den gegenwärtigen Verhältnissen abzuleiten" (Huther) und darf auch nicht mit igitur übersetzt werden. Sondern es dient, zu einem neuen Gegenstand überzuleiten, eine Wendung einzuleiten. So Ev. Joh. 17, 5, wo Jesus von dem, was er gethan, zu dem, was er erbittet, mit καὶ νῦν übergeht (= „und nun bitte ich dich"). So Apostelgesch. 10, 5,

wo von einer Eröffnung zu einem Befehl übergegangen wird; ähnlich 7, 34; 3, 17 u. a. Welches die jedesmalige Wendung sei, bestimmt sich jedesmal aus dem Context. An unserer Stelle liegt nicht in der Mahnung μένετε die Wendung; denn dieselbe Mahnung war ja schon unmittelbar vorhergegangen; nur in der Anrede τεκνία kann das Neue liegen, welches durch die Wendung καὶ νῦν als ein Neues markirt werden soll. Mittelst der Anrede τεκνία, die der Apostel gewohnt war, an die ganze Gemeinde zu richten, und die daher denn auch in diesem Sinne von der Gemeinde verstanden wurde, wendet er sich von der speciellen Altersklasse der παιδία ab, und dem ganzen Leserkreise wieder zu. Diese Wendung zu bezeichnen, dient καὶ νῦν. Wie man also Ev. Joh. 17, 3 zu ergänzen hat: „und nun bitte ich dich", Apostelgesch. 10, 5: „und nun gebiete ich"; Apostelgesch. 22, 16: „und nun frage ich dich", so hier „und nun wende ich mich zu euch, Kindlein", oder: „und nun ermahne ich euch alle, Kindlein".

Die Mahnung selbst μένετε ἐν αὐτῷ ist die gleiche, welche soeben vorausgegangen ist: „Bleibet in Christo." Motivirt wird diese Mahnung nun durch die Worte: ἵνα ἐὰν φανερωθῇ ἔχωμεν παῤῥησίαν κλ. Die Recepta liest ὅταν statt ἐὰν, allein letzteres ist durch A, B, C verbürgt, und ὅταν offenbar nur eine vermeintliche Besserung (weil durch ἐὰν „wenn" die Wiederkunft Christi als bloß möglich, mithin als fraglich hingestellt werde; aber ἐὰν drückt keine reine Bedingung, sondern eine Bedingung mit der Erwartung demnächstiger Entscheidung aus, und ist daher dem ὅταν so verwandt, daß es öfter damit vertauscht wird, z. B. Röm. 14, 8; 1 Joh. 3, 2; Ev. Joh. 13, 20; 14, 3. An allen diesen Stellen wird nicht das Ereigniß selbst, von dem die Rede ist, sondern nur die Zeit seines Eintrittes als fraglich und noch unbestimmt betrachtet). Statt ἔχωμεν (Codex A, C u. v. a.) liest B σχῶμεν, was wohl nur Schreibfehler ist, da für ЄΧ leicht CΧ gelesen werden konnte. Was den Sinn der Worte betrifft, so bietet der Begriff παῤῥησίαν ἔχειν (vgl. Kap. 4, 17) keine Schwierigkeit dar; den, der da kommt, sein Reich aufzurichten, seine Feinde aber zu richten, kann nur derjenige mit freudiger Zuversicht kommen sehen, welcher zu den Kindern des Reichs gehört und sich nicht zu den ἀντιχρίστοις

gesellt hat. Καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ besagt in negativer Form dasselbe; ἀπὸ ist nicht = ὑπὸ („von ihm zu Schanden gemacht werden", so Meyer) auch nicht = coram (Luther), sondern steht wie Sirach 21, 22 (αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου). „Zu Schanden werden, hinweg von seinem Angesichte." Αἰσχύνεσθαι steht also prägnant: zu Schanden werden und in Folge dessen beschämt zurückweichen und entfliehen von ihm hinweg. (Calvin, Beza, de Wette, Lücke, Düsterdieck, Huther u. a.) Der Begriff der παρουσία ist bekannt.

Die Mahnung μένετε ἐν αὐτῷ verallgemeinert sich nun aber V. 29 zu der Mahnung: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*). „Wenn ihr wisset", ἐάν, es werden zwei Fälle als möglich gesetzt, der des Wissens und der des Nichtwissens. „Wenn ihr wisset, daß er gerecht ist, so erkennet (γινώσκετε Imperativ mit Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Huther, gegen Beza, Bengel, Semler, Düsterdieck, weil es zwischen den Imperativen μένετε und ἴδετε mitten inne steht), „daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist." Das καί (welches nur in B fehlt, in A, C, Syr., Vulgata und Wiz. sich und echt ist) dient gerade, wie Kap. 2, 19, dazu, die Congruenz des Gefolgerten mit der Prämisse hervorzuheben. Mit αὐτοῦ kann nur derjenige gemeint sein, von welchem gesagt wurde ὅτι δίκαιός ἐστι; sonst fiele die ganze vis conclusionis dahin. Es ist daher unstatthaft, mit Storr und Lücke δίκαιος auf Christum, ἐξ αὐτοῦ aber auf Gott zu beziehen. Entweder ist beidemale Christus gemeint (Bengel, Besser, Frommann, Huther u. a.) oder beidemale Gott (Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, die meisten Aelteren, Baumgarten-Crusius, Neander, Gerlach, Düsterdieck). Da der Ausdruck γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ nirgends vorkommt, und auch Kap. 1, 9 das δίκαιος εἶναι dem Vater zugeschrieben war, so ist letztere Erklärung vorzuziehen (auch V. 27 und 28 hat man ja nicht nöthig ἐν αὐτῷ speciell auf

*) Dies ist das einfache und natürliche Verhältniß zwischen V. 28—29. Nicht aber ist es die Erwähnung des künftigen Gerichts, die den Johannes durch Ideenassociation auf den Begriff der Gerechtigkeit führt (wie [illegible], de Wette, Sander, Düsterdieck u. a. meinen). Das Gericht war ja V. 28 gar nicht erwähnt, sondern das Kommen Christi zur Aufrichtung seines Reiches.

hristus zu beziehen; es entspricht dem V. 24 gesagten: ἐν τῷ ῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μένειν. Der Begriff ist der: durch den ohn in dem Vater bleiben).

Τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν ist analog mit τὴν ἀλήθειαν ιεῖν Kap. 1, 6. Es heißt: das vollziehen, was Gottes Wesen und dem Wesen Gottes entspricht. Denn die δικαιοσύνη ist, rmöge des ὅτι δίκαιός ἐστι, hier nicht die Gerechtigkeit vor ott, geschweige denn der Complex von Werken, durch welche an sich eine Gerechtigkeit vor Gott erwürbe (Semler u. a.), ndern die Gerechtigkeit als inneres, ewiges Wesen Gottes, und war in jenem Kap. 1, 9 angegebenen Sinne, als Heiligkeit, elche auch das Geschöpf zur Schuldfreiheit und Heigkeit führen will. Daß Johannes das Vollziehen dieser erechtigkeit nicht als Ursache des Aus-Gott-geboren-werdens, ndern als Folge und Kennzeichen des Aus-Gott-geborenns aufführt, ergibt sich einfach aus dem Perfectum γεγέννηται. issen wir, daß Gott seinem Wesen nach δίκαιος ist, so müssen ir erkennen, daß nur derjenige von sich sagen darf, er sei us Gott geboren, welcher die δικαιοσύνη, welche Gottes Wesen vollzieht, d. h. selbst heilig wandelt und die Sünder r Erlösung zu führen sucht (vgl. oben zu 1, 9).

Damit hat nun Johannes ein neues Thema angeschlagen, nd den Uebergang gemacht zum dritten Haupttheile seines riefes, wo er die Stellung der Christen gegenüber der eindschaft der ungläubigen Welt betrachtet. Nur thut an nicht gut, mit de Wette, Düsterdieck u. a. unsern Vers, r nur die Ueberleitung zum dritten Theil enthält, schon als nfang dieses Theiles zu betrachten und zwischen V. 28 und 29 nen Abschnitt zu machen. V. 29 ist der Abschluß des eiten Theils, aber so, daß dieser Abschluß schon den organschen Keim enthält, aus welchem der folgende Theil erächst (Huther).

Dritter Theil.

Die Kinder Gottes in ihrer Stellung zur Feindschaft der Welt.

Kap. 3 V. 1—24.

Der Bau dieses dritten Theiles ist folgender. Der Begriff der *Gerechtigkeit*, die eine Wesensbestimmtheit Gottes ist (ὅτι δίκαιός ἐστι), aber als solche in uns und durch uns vollzogen werden soll, enthält, wenn man Kap. 1, 9 vergleicht, allerdings *implicite* schon alle diejenigen Momente, welche nun im dritten Theile zur Entfaltung kommen sollen. Denn wir haben uns zu Kap. 1, 9 überzeugt, daß Johannes Gott gerecht nennt, sofern Gott a) in sich selber heilig und gerecht ist, und b) auch den Sünder in Christo zur Gerechtigkeit verhelfen will (analog wie Röm. 3, 26 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ). Somit involvirt die Gerechtigkeit, welche wir vollziehen sollen, ebenfalls diese beiden Seiten, a) daß wir in *unserm* Wandel heilig seien — und das ist unser Unterschied von den Kindern der Welt — und b) daß wir die, welche das Heil noch nicht kennen, nicht hassen und von uns stoßen, sondern soviel an uns ist zum Heil in Christo führen sollen — und das ist unsere Mission an die Welt. Und insofern könnte man wohl mit Luther geradezu sagen, daß der letzte Vers des zweiten Kapitels das *Thema* des nun folgenden Theiles enthalte, und man könnte diesem Theile die Ueberschrift geben: „Die *Gerechtigkeit* der Kinder Gottes in ihrer Stellung zur feindlichen Welt.“ Auch kommt nicht nur das erste jener beiden Momente (V. 2—12) zur Ausführung, nämlich unser Unterschied von der Welt, sondern auch das zweite: unsere Mission an die Welt (nach richtiger Erklärung von V. 16).

Indessen liegen jene beiden Momente schon an sich doch *nur implicite* und zwar nur *sehr* implicite in dem Begriff jener δικαιοσύνη. Auch knüpft Johannes die Entwicklung V. 2 fg. nicht an den Begriff der δικαιοσύνη, sondern an den des ἐκ θεοῦ γεγεννῆσθαι an, indem er den Begriff des τέκνον θεοῦ Kap. 3, 1 voranstellt, und aus ihm das weitere entwickelt. Auf den Begriff der δικαιοσύνη kommt

nur gelegentlich im Verlauf des ersten Unterabschnitts (V. 7) zurück. Indem er aber den Begriff des τέκνον θεοῦ vorstellt, stellt er zugleich V. 1 ein förmliches Thema auf, das doppelseitig ist, und nicht bloß implicite, sondern explicite diejenigen beiden Momente enthält, welche in der That den Gegenstand des dritten Theiles ausmachen, nämlich: a) daß wir Gottes Kinder sind, und daß b) ebendarum die Welt uns nicht kennt, weil sie Gott nicht kennt.

Da nun V. 1 ein ausgesprochenes, selbständiges Thema vorliegt, so kann Kap. 2, 29 nicht für das „Thema" unsers Theiles, sondern nur für die innerliche Ueberleitung zu demselben gehalten werden, nämlich für den Keim, aus welchem sich das Thema 3, 1 entfaltet. Denn, wie schon bemerkt, nicht an 2, 29 knüpft sich der Form nach die folgende Entwicklung an, sondern an 3, 1. Wir sind Gottes Kinder, das war das erste Moment des Themas in V. 1, und dies Moment greift der Apostel V. 2 wörtlich wieder auf (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν) und entwickelt daraus V. 2—12, wie wir im Unterschied von der Welt (V. 8 und 10) uns in Hoffnung der künftigen Herrlichkeit reinigen, und heilig sein müssen. Die Welt kennt uns nicht, das war das zweite Moment des Themas in V. 2, und zu diesem Moment geht der Apostel V. 13 über, und zeigt, daß der Haß der Welt uns nicht wundern darf, da der Haß eben im Wesen der Welt begründet sei, sowie die Bruderliebe im Wesen der Gotteskindschaft*).

V. 1 spricht also der Apostel das Thema dieses neuen Theiles aus. Ἴδετε beginnt er, diesmal ohne eine Anrede (wie τεκνία, ἀγαπητοί) voranzuschieben, da er ja so eben erst (2, 28) die Ueberleitung zu diesem Theil mit einer solchen Anrede begonnen hatte. Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν. Statt δέδωκεν (B, C) liest Codex A ἔδωκεν; erstere Lesart, wie sie die beglaubigtere ist, ist auch die innerlich passendere; der gegenwärtige Sachverhalt, daß wir Kinder Gottes heißen und sind,

*) Auch Düsterdieck, welcher in 2, 29 das Thema zu finden meinte, muß (II, S. 42) zugeben, „daß eigentlich erst Kap. III V. 3 [sollte heißen: 2] die paränetische Entfaltung beginnt."

ruht auf der in der Gegenwart vollendeten Thatsache, daß uns Gott solche Liebe gegeben hat. Ein erzählendes Tempus würde hier nicht passen. Die Worte καὶ ἐσμέν fehlen in keiner Textquelle; Erasmus war es, der sie für einen unechten Zusatz erklärte, nachdem die Vulgata sie seiner Meinung nach falsch („et simus") übersetzt hatte. Ihm folgten Luther, Bullinger, Calvin, Beza und die Recepta. Erst Lachmann und Tischendorf stellten diese unzweifelhaft echten Worte wieder her.

Das Thema spricht sich also zunächst in der Form einer Aufforderung aus. „Sehet, welch' eine Liebe uns der Vater gegeben hat." Ποταπός ist spätere Nebenform des alten ποδαπός, welches nach Analogie von ἀλλοδαπός aus ποῦ-ἀπό, wie ἀλλοδαπός aus ἄλλου-ἀπό, entstanden zu sein scheint, und „von wannen gebürtig" heißt. Die Nebenform ποταπός hingegen kommt überall nur im Sinne von qualis vor. Unrecht thut man also, durch Uebersetzung oder Erklärung (mit Socin, Episcopius, Lücke, de Wette, Sander) die Bedeutung quam magnum amorem in das Wort hineinzutragen. Nicht, wie groß, sondern welcher Art die Liebe sei, die Gott uns gegeben hat, gibt Johannes den Lesern zu bedenken. (Düsterdieck.) Man darf aber nicht von vorneherein (mit Calvin u. a.) den Begriff „welche eine unverdiente Liebe" in das Wort ποταπήν hineinlegen. Denn der Apostel spricht eben die Art dieser Liebe nicht aus, sondern fordert nur auf, dieselbe zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Und will man demgemäß die Qualität dieser Liebe näher bestimmen (was jedoch außerhalb der Aufgabe der Texterklärung liegt), so wird weder das Moment der Unverdientheit, noch das der Heiligkeit, noch das der Barmherzigkeit oder Weisheit und auch das der Größe ausgeschlossen werden dürfen, denn es ist eben eine solche Liebe, in welcher das ganze Wesen Gottes zu Tage getreten ist. — Die Tiefe des Gedankens wird abgeschwächt, wenn man ἀγάπη (mit Beza, Socin, Episcopius, Grotius, Spener, Neander u. a.) durch „Liebeserweis" erklärt. Nicht nur einen Liebeserweis, sondern seine Liebe selber hat uns Gott zu eigen geschenkt — aber worin und wodurch? Wenn man (mit J. Lange, Lücke, de Wette und Brückner) aus übelangebrachtem philologischem Pedantismus dem johanneischen ἵνα überall und auch hier die finale Bedeutung octroyiren will, so

s classische ἵνα hat, so bleibt die Frage, wodurch oder worin
ott seine Liebe uns geschenkt habe, im Texte ganz ohne Ant-
rt. Man übersetzt alsdann: „Sehet, welcherlei Art von Liebe
s Gott in der Absicht bewiesen hat, daß wir seine Kinder
ißen sollen"; und man erklärt alsdann diese Liebe willkürlich
tweder von der Sendung Jesu Christi oder von der Ausgießung
s h. Geistes oder von beidem. Allein bei dieser ganzen Auf-
ssung sieht man nicht recht ein, welches denn nun eigentlich das
auptmoment des Gedankens sei. Will Johannes den Lesern
n Räthsel zu lösen geben, indem er sie auffordert, sich zu be-
nnen, welche Species von Liebe diejenige Liebe gewesen
-, welche Gott in der Absicht, daß wir seine Kinder heißen
llen, uns gegeben hat? Aber auf dies Ziel zielt ja am Ende
de Liebe Gottes hin, und so wäre der Satz mit ἵνα gänzlich
erflüssig gewesen; der Apostel hätte bloß zu schreiben gebraucht:
Sehet, welche Art von Liebe uns Gott erwiesen hat." Oder
gt der Hauptnachdruck vielleicht in dem Finalsatze? Will Jo-
nnes dies betonen, daß Gott seine Liebe uns deshalb ge-
henkt habe, um uns zu seinen Kindern zu machen? Aber
arum kleidet er denn das, was einfach thetisch hätte hin-
stellt werden müssen, in eine Frage oder in eine Auffor-
rung, die eine Frage (ποταπὴν) in sich schließt? Offen-
r ist also jene ganze Constructionsweise unhaltbar. Die Auf-
rderung: ἴδετε ποταπὴν κλ. involvirt ein Problem, und dies
roblem muß im Texte seine Lösung finden. Daher
mmt die große Mehrzahl der alten und neuen Ausleger
nter letzteren namentlich Düsterdieck, Sander, Huther) mit
echt an, daß der Satz mit ἵνα dazu diene, anzugeben, worin
es δεδωκέναι ἀγάπην bestehe. Hier steht nun freilich ἵνα in
nz abgeschwächtem Sinn (eo ut, dadurch daß) der Begriff eines
Sollens" liegt zwar noch darin (vgl. zu 1, 9) aber nicht
gentlich in dem ἵνα, sondern in dem Conjunctiv κληθῶμεν.
ie an den Stellen 1, 9; Ev. Joh. 4, 34; 6, 29 u. 40 so
egt auch hier eine Absicht allerdings in dem Satze, aber nicht
ne Absicht, durch welche das im Hauptsatze gesagte (ἀγάπην δέ-
ωκεν) hervorgerufen wäre, sondern eine Absicht, durch welche
s im Satze mit ἵνα enthaltene bedingt ist. Man hat wieder,
mlich wie 1, 9, zu suppliren: ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν

gesellt hat. Καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ besagt in negativer Form dasselbe; ἀπὸ ist nicht = ὑπὸ („von ihm zu Schanden gemacht werden", so Meyer) auch nicht = coram (Luther), sondern steht wie Sirach 21, 22 (αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου). „Zu Schanden werden, hinweg von seinem Angesichte." Αἰσχύνεσθαι steht also prägnant: zu Schanden werden und in Folge dessen beschämt zurückweichen und entfliehen von ihm hinweg. (Calvin, Beza, de Wette, Lücke, Düsterdieck, Huther u. a.) Der Begriff der παρουσία ist bekannt.

Die Mahnung μένετε ἐν αὐτῷ verallgemeinert sich nun aber V. 29 zu der Mahnung: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*). „Wenn ihr wisset", ἐὰν, es werden zwei Fälle als möglich gesetzt, der des Wissens und der des Nichtwissens. „Wenn ihr wisset, daß er gerecht ist, so erkennet (γινώσκετε Imperativ mit Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Huther, gegen Beza, Bengel, Semler, Düsterdieck, weil es zwischen den Imperativen μένετε und ἴδετε mitten inne steht), „daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist." Das καὶ (welches nur in B fehlt, in A, C, Syr., Vulgata und Min. steht und echt ist) dient gerade, wie Kap. 2, 19, dazu, die Congruenz des Gefolgerten mit der Prämisse hervorzuheben. Mit αὐτοῦ kann nur derjenige gemeint sein, von welchem gesagt wurde ὅτι δίκαιός ἐστι; sonst fiele die ganze vis conclusionis dahin. Es ist daher unstatthaft, mit Storr und Lücke δίκαιος auf Christum, ἐξ αὐτοῦ aber auf Gott zu beziehen. Entweder ist beidemale Christus gemeint (Bengel, Besser, Frommann, Huther u. a.), oder beidemale Gott (Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, die meisten Aelteren, Baumgarten-Crusius, Neander, Gerlach, Düsterdieck). Da der Ausdruck γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ nirgends vorkommt, und auch Kap. 1, 9 das δίκαιος εἶναι dem Vater zugeschrieben war, so ist letztere Erklärung vorzuziehen (auch V. 27 und 28 hat man ja nicht nöthig ἐν αὐτῷ speciell auf

---

*) Dies ist das einfache und natürliche Verhältniß zwischen V. 28—29. Nicht aber ist es die Erwähnung des künftigen Gerichts, die den Johannes durch Ideenassociation auf den Begriff der Gerechtigkeit führt (wie Sbein, de Wette, Sander, Düsterdieck u. a. meinen). Das Gericht war ja V. 28 gar nicht erwähnt, sondern das Kommen Christi zur Aufrichtung seines Reiches.

Christus zu beziehen; es entspricht dem V. 24 gesagten: ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μένειν. Der Begriff ist der: durch den Sohn in dem Vater bleiben).

Τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν ist analog mit τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν Kap. 1, 6. Es heißt: das vollziehen, was Gottes Wesen ist und dem Wesen Gottes entspricht. Denn die δικαιοσύνη ist, vermöge des ὅτι δίκαιός ἐστι, hier nicht die Gerechtigkeit vor Gott, geschweige denn der Complex von Werken, durch welche man sich eine Gerechtigkeit vor Gott erwürbe (Semler u. a.), sondern die Gerechtigkeit als inneres, ewiges Wesen Gottes, und zwar in jenem Kap. 1, 9 angegebenen Sinne, als Heiligkeit, welche auch das Geschöpf zur Schuldfreiheit und Heiligkeit führen will. Daß Johannes das Vollziehen dieser Gerechtigkeit nicht als Ursache des Aus-Gott-geboren-werdens, sondern als Folge und Kennzeichen des Aus-Gott-geborenseins aufführt, ergibt sich einfach aus dem Perfectum γεγέννηται. Wissen wir, daß Gott seinem Wesen nach δίκαιος ist, so müssen wir erkennen, daß nur derjenige von sich sagen darf, er sei aus Gott geboren, welcher die δικαιοσύνη, welche Gottes Wesen ist, vollzieht, d. h. selbst heilig wandelt und die Sünder zur Erlösung zu führen sucht (vgl. oben zu 1, 9).

Damit hat nun Johannes ein neues Thema angeschlagen und den Uebergang gemacht zum dritten Haupttheile seines Briefes, wo er die Stellung der Christen gegenüber der Feindschaft der ungläubigen Welt betrachtet. Nur thut man nicht gut, mit de Wette, Düsterdieck u. a. unsern Vers, der nur die Ueberleitung zum dritten Theil enthält, schon als Anfang dieses Theiles zu betrachten und zwischen V. 28 und 29 einen Abschnitt zu machen. V. 29 ist der Abschluß des zweiten Theils, aber so, daß dieser Abschluß schon den organischen Keim enthält, aus welchem der folgende Theil erwächst (Huther).

Dritter Theil.

Die Kinder Gottes in ihrer Stellung zur Feindschaft der Welt.

Kap. 3 V. 1—24.

Der Bau dieses dritten Theiles ist folgender. Der Begriff der **Gerechtigkeit**, die eine Wesensbestimmtheit Gottes ist (ὅτι δίκαιός ἐστι), aber als solche in uns und durch uns vollzogen werden soll, enthält, wenn man Kap. 1, 9 vergleicht, allerdings implicite schon alle diejenigen Momente, welche nun im dritten Theile zur Entfaltung kommen sollen. Denn wir haben uns zu Kap. 1, 9 überzeugt, daß Johannes Gott gerecht nennt, sofern Gott a) in sich selber heilig und gerecht ist, und b) auch den Sünder in Christo zur Gerechtigkeit verhelfen will (analog wie Röm. 3, 26 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ). Somit involvirt die Gerechtigkeit, welche wir vollziehen sollen, ebenfalls diese beiden Seiten, a) daß wir in **unserm** Wandel heilig seien — und das ist unser Unterschied von den Kindern der Welt — und b) daß wir die, welche das Heil noch nicht kennen, nicht hassen und von uns stoßen, sondern soviel an uns ist zum Heil in Christo führen sollen — und das ist unsere Mission an die Welt. Und insofern könnte man wohl mit Luther geradezu sagen, daß der letzte Vers des zweiten Kapitels das **Thema** des nun folgenden Theiles enthalte, und man könnte diesem Theile die Ueberschrift geben: „Die **Gerechtigkeit** der Kinder Gottes in ihrer Stellung zur feindlichen Welt." Auch kommt nicht nur das erste jener beiden Momente (V. 2—12) zur Ausführung, nämlich unser Unterschied von der Welt, sondern auch das zweite: unsere Mission an die Welt (nach richtiger Erklärung von V. 16).

Indessen liegen jene beiden Momente schon an sich doch **nur implicite** und zwar nur **sehr** implicite in dem Begriff jener δικαιοσύνη. Auch knüpft Johannes die Entwicklung V. 2 fg. nicht an den Begriff der δικαιοσύνη, sondern an den des ἐκ θεοῦ γεγεννῆσθαι an, indem er den Begriff des τέκνον θεοῦ Kap. 3, 1 voranstellt, und aus ihm das weitere entwickelt. Auf den Begriff der δικαιοσύνη kommt

r nur gelegentlich im Verlauf des ersten Unterabschnitts (V. 7) urz zurück. Indem er aber den Begriff des τέκνον θεοῦ vor- ustellt, stellt er zugleich V. 1 ein förmliches Thema auf, as doppelseitig ist, und nicht bloß implicite, sondern explicite diejenigen beiden Momente enthält, welche in der That den Gegenstand des dritten Theiles ausmachen, nämlich: a) daß wir Gottes Kinder sind, und daß b) ebendarum die Welt uns nicht kennt, weil sie Gott nicht kennt.

Da nun V. 1 ein ausgesprochenes, selbständiges Thema vorliegt, so kann Kap. 2, 29 nicht für das „Thema" unsers Theiles, sondern nur für die innerliche Ueberleitung zu demselben gehalten werden, nämlich für den Keim, aus welchem sich das Thema 3, 1 entfaltet. Denn, wie schon bemerkt, nicht an 2, 29 knüpft sich der Form nach die folgende Entwicklung an, sondern an 3, 1. Wir sind Gottes Kinder, das war das erste Moment des Themas in V. 1, und dies Moment greift der Apostel V. 2 wörtlich wieder auf (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν) und entwickelt daraus V. 2—12, wie wir im Unterschied von der Welt (vgl. 8 und 10) uns in Hoffnung der künftigen Herrlichkeit reinigen, und heilig sein müssen. Die Welt kennt uns nicht, das war das zweite Moment des Themas in V. 2, und zu diesem Moment geht der Apostel V. 13 über, und zeigt, daß der Haß der Welt uns nicht wundern darf, da der Haß eben im Wesen der Welt begründet sei, sowie die Bruderliebe im Wesen der Gotteskindschaft*).

V. 1 spricht also der Apostel das Thema dieses neuen Theiles aus. Ἴδετε beginnt er, diesmal ohne eine Anrede (wie τεκνία, ἀγαπητοί) voranzuschieben, da er ja so eben erst (2, 28) die Ueberleitung zu diesem Theil mit einer solchen Anrede begonnen hatte. Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν. Statt δέδωκεν (B, C) liest Codex A ἔδωκεν; erstere Lesart, wie sie die beglaubigtere ist, ist auch die innerlich passendere; der gegenwärtige Sachverhalt, daß wir Kinder Gottes heißen und sind,

*) Auch Düsterdieck, welcher in 2, 29 das Thema zu finden meinte, muß (II, S. 42) zugeben, „daß eigentlich erst Kap. 3, V. 3 [sollte heißen: V. 2] die paränetische Entfaltung beginnt."

ruht auf der in der Gegenwart vollendeten Thatsache, daß uns Gott solche Liebe gegeben hat. Ein erzählendes Tempus wäre hier nicht passen. Die Worte καὶ ἐσμέν fehlen in keiner Textquelle; Erasmus war es, der sie für einen unechten Zusatz erklärte, nachdem die Vulgata sie seiner Meinung nach falsch („et simus") übersetzt hatte. Ihm folgten Luther, Bullinger, Calvin, Beza und die Recepta. Erst Lachmann und Tischendorf stellten diese unzweifelhaft echten Worte wieder her.

Das Thema spricht sich also zunächst in der Form einer Aufforderung aus. „Sehet, welch' eine Liebe uns der Vater gegeben hat". Ποταπός ist spätere Nebenform des alten ποδαπός, welches nach Analogie von ἀλλοδαπός aus ποῦ-ἀπό, wie ἀλλοδαπός aus ἄλλου-ἀπό, entstanden zu sein scheint, und „woher wannen gebürtig" heißt. Die Nebenform ποτάπός hingegen kommt überall nur im Sinne von qualis vor. Unrecht thut man also, durch Uebersetzung oder Erklärung (mit Socin, Episcopius, Lücke, de Wette, Sander) die Bedeutung quam magnam einem in das Wort hineinzutragen. Nicht, wie groß, sondern welcher Art die Liebe sei, die Gott uns gegeben hat, gibt Johannes den Lesern zu bedenken. (Düsterdieck.) Man darf aber nicht von vorneherein (mit Calvin u. a.) den Begriff „welche eine unverdiente Liebe" in das Wort ποταπήν hineinlegen. Denn der Apostel spricht eben die Art dieser Liebe nicht aus, sondern fordert nur auf, dieselbe zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Und will man demgemäß die Qualität dieser Liebe näher bestimmen (was jedoch außerhalb der Aufgabe der Texterklärung liegt), so wird weder das Moment der Unverdientheit, noch das der Heiligkeit, noch das der Barmherzigkeit oder Weisheit noch auch das der Größe ausgeschlossen werden dürfen, denn es ist eben eine solche Liebe, in welcher das ganze Wesen Gottes zu Tage getreten ist. — Die Tiefe des Gedankens wird abgeschwächt, wenn man ἀγάπη (mit Beza, Socin, Episcopius, Grotius, Spener, Neander u. a.) durch „Liebeserweis" erklärt. Nicht nur einen Liebeserweis, sondern seine Liebe selber hat uns Gott zu eigen geschenkt — aber worin und wodurch? Wenn man (mit J. Lange, Lücke, de Wette und Brückner) aus übelangebrachtem philologischem Pedantismus dem johanneischen ἵνα überall und auch hier die finale Bedeutung octroyiren will, die

s classische ἵνα hat, so bleibt die Frage, wodurch oder worin tt seine Liebe uns geschenkt habe, im Texte ganz ohne Antrt. Man übersetzt alsdann: „Sehet, welcherlei Art von Liebe Gott in der Absicht bewiesen hat, daß wir seine Kinder ßen sollen"; und man erklärt alsdann diese Liebe willkürlich weder von der Sendung Jesu Christi oder von der Ausgießung h. Geistes oder von beidem. Allein bei dieser ganzen Aufsung sieht man nicht recht ein, welches denn nun eigentlich das uptmoment des Gedankens sei. Will Johannes den Lesern Räthsel zu lösen geben, indem er sie auffordert, sich zu besnen, welche Species von Liebe diejenige Liebe gewesen welche Gott in der Absicht, daß wir seine Kinder heißen en, uns gegeben hat? Aber auf dies Ziel zielt ja am Ende Liebe Gottes hin, und so wäre der Satz mit ἵνα gänzlich rflüssig gewesen; der Apostel hätte bloß zu schreiben gebraucht: Sehet, welche Art von Liebe uns Gott erwiesen hat." Oder t der Hauptnachdruck vielleicht in dem Finalsatze? Will Jonnes dies betonen, daß Gott seine Liebe uns deshalb genkt habe, um uns zu seinen Kindern zu machen? Aber rum kleidet er denn das, was einfach thetisch hätte hinellt werden müssen, in eine Frage oder in eine Aufforung, die eine Frage (ποταπὴν) in sich schließt? Offen ist also jene ganze Constructionsweise unhaltbar. Die Aufderung: ἴδετε ποταπὴν κλ. involvirt ein Problem, und dies oblem muß im Texte seine Lösung finden. Daher mt die große Mehrzahl der alten und neuen Ausleger ter letzteren namentlich Düsterdieck, Sander, Huther) mit cht an, daß der Satz mit ἵνα dazu diene, anzugeben, worin ses δεδωκέναι ἀγάπην bestehe. Hier steht nun freilich ἵνα in z abgeschwächtem Sinn (eo ut, dadurch daß) der Begriff eines Sollens" liegt zwar noch darin (vgl. zu 1, 9) aber nicht entlich in dem ἵνα, sondern in dem Conjunctiv κληθῶμεν. ie an den Stellen 1, 9; Ev. Joh. 4, 34; 6, 29 u. 40 so gt auch hier eine Absicht allerdings in dem Satze, aber nicht e Absicht, durch welche das im Hauptsatze gesagte (ἀγάπην δέκεν) hervorgerufen wäre, sondern eine Absicht, durch welche s im Satze mit ἵνα enthaltene bedingt ist. Man hat wieder, nicht wie 1, 9, zu suppliren: ποτάπην ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν

ὁ πατὴρ ἐν τῷ βούλεσθαι ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν. Und insofern hat Düsterdieck ganz recht, daß ἵνα κληθῶμεν durchaus nicht ohne weiteres gleichbedeutend ist mit ὅτι καλούμεθα. Immerhin muß man aber unumwunden anerkennen, daß bereits in den Kreisen und zu der Zeit, wo Johannes schrieb, die Bedeutung von ἵνα sich abgestumpft und sein Gebrauch sich verallgemeinert hatte, vielleicht unter Einwirkung der damals im ganzen orbis schon verbreiteten lateinischen Sprache, indem man ebensowohl das eo ut „dadurch daß" als das eo consilio ut „damit" (noch nicht aber das ita ut) durch ἵνα ausdrückte. In dem späteren Griechisch wurde der Gebrauch von ἵνα mehr erweitert; im Neugriechischen drückt να jede Art von „daß" aus. Die griechischen Kirchenväter (Oecumenius, Theophylakt) dachten gar nicht daran, unser ἵνα anders aufzufassen („ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι" erklären beide). So resultirt also der Sinn: „Sehet, welch eine (Art von) Liebe uns der Vater geschenkt hat, dadurch daß wir Gottes Kinder heißen sollen" = dadurch daß es des Vaters Wille ist, daß wir Gottes Kinder genannt werden.

So ist nun das eigentliche Hauptmoment des Gedankens dieses: daß wir Gottes Kinder genannt werden; und die Aufforderung ἴδετε bereitet dies Hauptmoment nur vor, indem sie hervorhebt, welche Liebe sich offenbare in dem Willen des Vaters, daß wir Gottes Kinder heißen sollen. Τέκνα θεοῦ sagt Johannes weislich, nachdem er zuvor ὁ πατήρ gesagt hatte. Denn die Größe und das Erstaunliche liegt darin, daß wir, die Menschen, „Kinder Gottes" heißen sollen; in diesem Ausdruck mußte also der Gegensatz oder Contrast zwischen uns, die wir Menschen sind, und dem Verhältniß, in welches wir zu Gott getreten, ausgedrückt werden; es mußte τέκνα θεοῦ gesagt werden; πατρός wäre nur eine tautologische Wiederholung des in τέκνα schon ohnehin ausgesprochenen Begriffes gewesen. Dagegen wird in dem Satzgliede ποταπὴν κλ. Gott ὁ πατήρ genannt, weil er eben vermöge dessen, daß er uns zu seinen Kindern gemacht, sich uns als Vater erwiesen hat.

Der Begriff des τέκνον θεοῦ erklärt sich aus den Worten des vorangehenden Verses, an welche er sich anknüpft, nämlich aus den Worten ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Die Frage, ob in dem Begriffe des τέκνον θεοῦ mehr der Begriff des Versühntseins

liege (daß wir Gott nicht mehr zum Richter, sondern zum Vater haben) also dessen, was Gott im Verhältniß zu uns nunmehr ist, — oder mehr der Begriff der Wiedergeburt (daß wir nun aus göttlichem Samen V. 9 und Geist, Kap. 4, 13; Ev. Joh. 3, 3—7, gezeugt, und göttlicher Art theilhaftig sind) also dessen, was wir im Verhältniß zu Gott geworden sind — ist im Grunde eine müßige, da sich beides gar nicht trennen läßt, indem das Kindschaftsverhältniß durchaus ein gegenseitiges ist, und seine Herrlichkeit ebenso sehr in dem uns verliehenen Sieg über die Sünde, wie in der uns geschenkten Freiheit von Schuld und Strafe besteht. Das γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ, d. h. die Wiedergeburt (welche aber nicht mit der allmählichen Heiligung zu verwechseln, sondern als die Umgestaltung aus einem Ungläubigen Menschen in einen gläubigen, als Erfassen Christi und Erfaßt- und Erfüllt-werden von Christo zu denken ist, und welche die einfürallemalige vollendete Entsühnung sammt dem Anfangspunkt der allmählichen Heiligung in sich begreift) bildet die Grundlage oder Ursache der Kindschaft; die Kindschaft, das τέκνον θεοῦ κληθῆναι, bildet den durch die Wiedergeburt zu Stande gekommenen Zustand, und begreift demgemäß a) das ein- für allemal vollendete Entsühntsein und b) das Begabtsein mit den Kräften des neuen Lebens in sich.

Der Apostel fügt aber noch die Worte hinzu καὶ ἐσμέν. Die Vulgata übersetzt „et simus" und denkt sich sonach ἐσμέν noch von ἵνα abhängend. Ein Unterschied zwischen „heißen" und „sein" ist immerhin vorhanden, sodaß zwischen κληθῶμεν und ἐσμέν immerhin eine Steigerung bliebe. Daß Gott uns seine Kinder nennt (denn zu κληθῶμεν ist dem Sinne nach doch jedenfalls ὑπὸ θεοῦ und keinenfalls ὑπὸ τοῦ κόσμου hinzuzudenken) — daß also Gott uns seine Kinder nennt, wäre das eine — daß wir auch unserm Wesen nach Gottes Kinder sind, das andre Moment, das Johannes hätte ausdrücken wollen; in κληθῶμεν läge das Verhältniß Gottes zu uns, oder das Moment des Versühntseins; in ἐσμέν unser Verhältniß zu Gott, oder das Moment der Wesensumwandlung und Erneuerung. Es fragt sich nur, ob der Indicativ ἐσμέν von ἵνα abhängen könne. Düsterdieck und die meisten Neueren betrachten es als eine ausgemachte Sache, daß dies unmöglich sei; vom Standpunkte der Butt-

mann'schen Grammatik mit Recht, vom Standpunkte der johanneischen mit Unrecht. Schon oben zu Kap. 1, 9 haben wir aufmerksam gemacht, daß der Apostel an den Stellen Apok. 22, 14 und nach der echten Lesart auch 9, 5; 13, 12; 14, 13; ferner Ev. Joh. 15, 16 auf ἵνα den Indicativ Futuri folgen läßt; besonders auffallend ist aber die Stelle Ev. Joh. 6, 40 ἵνα ... ἔχῃ καὶ ἀναστήσω, eine Stelle, die der unserigen auch darin analog ist, daß ἵνα nicht die Absicht, sondern (genau wie hier 3, 1) den Inhalt des im Hauptsatze gesagten angibt („darin besteht der Wille Gottes, daß jeder das ewige Leben haben soll und ich ihn auferwecke"). Allerdings setzt Johannes in allen diesen Fällen wenigstens das (dem Conjunctiv verwandte) Futurum; daß er aber an unserer Stelle ἐσόμεθα nicht hätte brauchen können, da die Kindschaft als etwas bereits gegenwärtig vorhandenes dargestellt werden sollte und mußte, ist klar. Mag man nun sagen, ἐσμέν hänge geradezu von ἵνα mit ab, oder mag man lieber sagen, hier wie Ev. Joh. 6, 40 zerbröckle sich der syntaktisch begonnene Satz, sein zweites Glied löse sich parataktisch ab: soviel ist mir doch gewiß, daß dem logischen Sinn und Gedanken nach καὶ ἐσμέν noch als in den abhängigen Satz eingeschlossen zu denken ist, und daß es keineswegs (wie Düsterdieck u. v. a. wollen) ein selbständig für sich bestehendes Gedankenglied, einen triumphirenden Ausruf: „und wir sind es ja auch wirklich!" bildet. Denn gerade bei dieser Erklärung würde das κληθῶμεν im Gegensatz zu dem darauf folgenden „wirklichen Sein" ein bloßes Heißen bezeichnen, was hier unmöglich angeht. Wird aber das καὶ ἐσμέν als innerlich noch abhängig vom vorangehenden, d. h. als noch zur Bestimmung dessen, worin die erwiesene Liebe bestehe, gedacht, so drücken κληθῶμεν und ἐσμέν jenen oben entwickelten schönen und richtigen Gegensatz aus, daß wir a) vom Vater Kinder genannt, als Kinder anerkannt, und b) unserm eignen Wesen nach aus Gott geborene, mit göttlichem Wesen erfüllte Leute sind.

Hiermit ist nun die eine positive Seite des Themas des nun folgenden dritten Theiles hingestellt. Aus dieser positiven Seite entwickelt sich aber nun sofort die negative oder antithetische. Weil wir Kinder Gottes sind, darum erkennt uns die Welt nicht, denn ihr Wesen besteht ja darin, daß sie Gott nicht kennt.

glich kann sie auch uns, die wir Gottes sind, nicht kennen.
ὰ τοῦτο bezieht sich auf das vorhergesagte, „darum weil
r Gottes Kinder sind". (De Wette, Bengel, Düsterdieck,
ther gegen Calov, Lücke u. a., welche τοῦτο vorwärts auf
οὐκ ἔγνω αὐτὸν beziehen, wo dann aber alle Verbindung mit
ersten Vershälfte verloren geht.) Ὁ κόσμος οὐ γινώσκει
ᾶς, die Welt erkennt uns nicht; die Kinder Gottes sind für
Welt ein Räthsel (Steinhofer), ihr ganzes Wesen qua Kin-
Gottes ist dem κόσμος, d. h. der Welt der noch unerlösten
inder, verschlossen und unbegreiflich, erscheint ihnen daher nicht
ein verkehrt und lächerlich, sondern ist ihnen auch höchst un-
imlich, beunruhigt sie in ihrem falschen Frieden, wie jede
begriffene geistige Macht etwas höchst beunruhigendes hat, und
raus folgt dann der Haß der Welt (V. 13) gegen die Kinder
ottes. Daß οὐ γινώσκει ἡμᾶς nicht heißt: non agnoscit nos
suis (Grotius) versteht sich von selbst; es heißt aber auch
ht non diligit nos (S. G. Lange, Carpzov, Calov. u. a.) noch
ch non approbat (Socin, Lücke). Man muß vielmehr dem
ώσκειν seine tiefe eigentliche Bedeutung lassen. — Das Sätz-
n ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτὸν, scil. τὸν Θεὸν, dient zur Erklärung
zwischen dem διὰ τοῦτο und dem οὐ γινώσκει ἡμᾶς stattfin-
iden Folgerungsverhältnisses; wiefern und warum aus dem
ιτο: daß wir Gottes Kinder sind, die Erscheinung: daß die
elt uns nicht erkennt, folge, soll erläutert werden. Der Satz
t ὅτι enthält also ein erklärendes Mittelglied zwischen dem
uptsatz der ersten und dem der zweiten Vershälfte. Weil die
elt Gott nicht erkannt hat, darum folgt aus unserm Kinder-
ottes-sein, daß die Welt auch uns nicht erkennt. Wer den
ater nicht erkannt hat, dem müssen auch die Kinder, die sein
esen an und in sich tragen, ein Räthsel sein. — Der Aorist
ω steht, wie 2 Tim. 2, 19 u. a. im Sinn eines Perfectum,
alog wie das lateinische novi. Man muß entweder „erkannt
t" oder „kennt" übersetzen. Der materielle Begriff des Er-
nnens ist natürlich in ἔγνω derselbe wie in γινώσκει.

V. 2 beginnt nun die Entfaltung oder Entwicklung des
emas, welche sich als solche auch schon äußerlich von dem
ema abgrenzt durch die neue Anrede ἀγαπητοί, zu welcher
p. 2, 7 zu vergleichen ist. Der Apostel entwickelt nun

V. 2—12 den ersten, positiven Gedanken des Themas, den Satz, daß wir Gottes Kinder sind, und was das heiße, was darin für uns selbst (abgesehen von der Feindschaft der Welt gegen uns) liege, und welche Verpflichtung für uns daraus folge. Er betrachtet die Kinder Gottes zuerst V. 2—6 in ihrem the-tischen Verhältniß zu dem Vater und zu Christo; es ist dies als ein Verhältniß der Hoffnung, ein Verhältniß, das nicht schon seinen höchsten Abschluß, seine Vollendung erhalten hat, sondern welches erst als ein Anfang gesetzt ist, der einem künftigen Ziele zustrebt, woraus dann unmittelbar die Verpflichtung eines unausgesetzten Vorwärtsschreitens, eines stets vollkommneren Vollzuges jenes Verhältnisses sich ergibt. Aber indem diese Forderung sich fixirt in der Forderung, der objectiven Norm des göttlichen Gesetzes nachzuleben, fixirt sich das Geforderte an V. 7—12 als ein charakteristischer Unterschied zwischen den Kindern Gottes und der Welt. Und diese Betrachtung leitet dann auf den zweiten Hauptgedanken des Themas, auf die Feindschaft der Welt gegen die Kinder Gottes über.

Νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω κλ. Das καὶ dient wieder (wie 1, 6; 2, 9; 2, 21 u. a.) dazu, entgegengesetzte Gedanken einander gegenüberzustellen (Beza, Grotius, Spener u. a.). Denn νῦν bildet ja den deutlichsten Gegensatz gegen οὔπω, und dient daher weder dazu, das καὶ ἐσμέν des ersten Verses zu bestätigen (J. Lange) noch steht es im Sinn eines folgernden οὖν (de Wette), sondern im echt temporalen Sinne. „Jetzt, jetzt bereits, sind wir Gottes Kinder, und (doch) ist noch nicht geoffenbart geworden, was wir sein werden". Φανερωθῆναι kann an sich beides heißen, sowohl factisch offenbar werden, sich thatsächlich herausstellen (wie 2, 19) oder der Erkenntniß geoffenbart werden. In dem ersten Fall wäre der Sinn dieser: bis jetzt ist der Zustand, den wir künftig haben werden, noch nicht offenbar geworden, d. h. noch nicht erschienen, noch nicht eingetreten (und so erklären die meisten, auch Olshausen, und u. a. auch Düsterdieck, nachdem er unmittelbar zuvor sich gegen die Bedeutung „in die Wirklichkeit treten" gewehrt hat). Im andern Falle ist dies der Sinn: Es ist uns bis jetzt noch nicht von Gott geoffenbart, uns noch keine Kunde darüber mitgetheilt worden, welches unser künftiger Zustand sein, worin der-

selbe bestehen werde. Abgesehen nun davon, daß die erstere Erklärung im Grunde auf die Tautologie hinausläuft: „unser künftiger Zustand ist noch ein künftiger“, so ist dieselbe auch sprachlich gar nicht möglich. Es heißt nicht οὔπω ἐφανερώθη ὃ ἐσόμεθα, sondern τί ἐσόμεθα. Nicht: das, was wir künftig sein werden, ist jetzt noch nicht in die Erscheinung getreten, sondern: es ist noch nicht geoffenbart worden, quid futuri simus. Als eine Frage regierend, kann φανερόω nur und allein die Bedeutung des revelare, des Kundgebens oder theoretischen Offenbarens haben. Nicht das also, daß wir bereits Gottes Kinder sind, daß aber ein noch höheres Etwas, was wir sein werden, zur Zeit noch nicht in die Erscheinung getreten sei, will Johannes in Gegensatz stellen, sondern das, daß wir bereits Gottes Kinder, aber doch noch über die Art unsers dereinstigen Zustandes im Dunkeln sind. (Denn wie und welcher Art die künftige Seligkeit sein werde, darüber haben wir ja zur Zeit noch gar keine Vorstellung.) Nun fragt sich, in welcher Weise sich die folgenden Worte anschließen. Vor allem müssen wir dieselben einzeln betrachten. (Die Recepta liest nach οἴδαμεν ein δέ, welches jedoch in A, B, C und andern alten Quellen und Versionen fehlt, und bloßes Interpretament eines Abschreibers ist.) Οἴδαμεν, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, vor allem steht ἐὰν hier wieder in dem Sinne, wie V. 28 des vorangehenden Kapitels. Φανεροῦσθαι könnte ebenfalls in dem Sinne wie V. 28 gebraucht sein, vom sichtbaren Erscheinen; alsdann hätte man (mit Calvin, Bullinger, Beza, Semler, Calov) Χριστός als Subject dazu zu denken; dann wäre aber unser φανερωθῇ von dem unmittelbar vorangehenden οὔπω ἐφανερώθη auf eine fast unerträgliche Weise verschieden. Augenscheinlich ist es daher besser (mit Augustin, Socin, Grotius, Baumgarten-Crusius, Paulus, de Wette, Lücke, Olshausen, Sander, Düsterdieck, Huther) zu φανερωθῇ das Sätzchen τί ἐσόμεθα als neutrales Subject herabzusuppliren. „Wir wissen, daß, wenn es geoffenbart sein wird (nämlich: was wir sein werden), wir ihm gleich sein werden.“ Das Verhältniß dieser Worte zu den vorangehenden läßt sich nun auf eine doppelte Weise denken. So ziemlich alle Ausleger nehmen zwischen οὔπω ἐφανερώθη und οἴδαμεν einen Gegensatz an (sogar Düsterdieck, welcher S. 58

ἐφανερώθη von der factischen Offenbarung der Herrlichkeit verstanden hat, nimmt in Widerspruch damit S. 61 ein „adversatives Verhältniß“ zwischen οὔπω ἐφανερώθη und οἴδαμεν an.) Der Gedanke wäre dieser: Gegenwärtig ist uns noch nicht geoffenbart worden, was wir dereinst sein werden (= gegenwärtig ist es uns noch unbekannt); aber soviel wissen wir wenigstens, daß, wenn es dereinst uns kund werden wird, wir ihm gleich sein werden.“ Im stillen läge hierbei die Voraussetzung zu Grunde, daß die Frage τί ἐσόμεθα, uns eben nicht anders als durch den factischen Eintritt dessen, was wir sein werden, gelöst und kundgethan werden solle. — Gegen diese Auffassung des Gedankenverhältnisses spricht aber das Fehlen des δὲ nach οἴδαμεν (indem das δὲ, wie wir sahen, dort entschieden unecht ist). Wohl liebt es Johannes, die Adversativbeziehung in hebraistreuder Weise durch καὶ *) auszudrücken (wovon wir schon so viele Beispiele gehabt), allein er läßt sie nicht leicht ganz weg; und selbst jenes καὶ finden wir nur bei reinen Antithesen, welche durch sich selbst als solche klar sind, nicht bei solchen wo, wie hier, das zweite Glied als eine bloße Beschränkung („aber soviel wissen wir denn doch bereits“) auftreten würde. Hier wäre δὲ unerläßlich gewesen. Da nun δὲ fehlt, so muß das logische Verhältniß unserer fraglichen Worte zu den vorangehenden nothwendig ein anderes — kein adversatives, sondern ein bestätigendes, erläuterndes, begründendes sein. Noch nicht ist uns geoffenbart, d. h. kund gethan worden, quid futuri simus. Wir wissen (vielmehr; oder: wir wissen ja), daß wenn es uns kund werden wird, wir ihm (auch bereits) gleich sein werden. Auf der durch ἐὰν und den Nachsatz bewirkten Gleichzeitig-Setzung des theoretischen φανεροῦσθαι mit dem factischen ὅμοιοι ἔσεσθαι ruht der Nachdruck. Es ist im ganzen soviel, wie wenn Johannes geschrieben hätte: wir wissen, daß es erst dann uns kund werden wird, wenn wir (auch bereits factisch) ihm gleich sein werden. Nur hat Johannes guten Grund, den Gedanken nicht so zu wenden, sondern das ὅμοιοι ἐσόμεθα als den Hauptpunkt in den Nachsatz zu stellen, weil er von diesem ὅμοιοι ἐσόμεθα aus weitere praktische Folgerungen ziehen will. So schreibt er also:

*) Daß er sehr oft auch δὲ setzt (Kap. 1, 7; 2, 5; Ev. Joh. 10, 2 u. 5. 6 u. d. m.) versteht sich von selbst.

wir wissen, daß, wenn dies uns einmal kund werden wird, wir alsdann (auch bereits factisch) ihm gleich sein werden. — Diese Auffassung hat überdies den Vorzug, daß das φανερωθῇ völlig in dem gleichen Sinne gefaßt wird, welchen das ἐφανερώθη (wegen seines Verhältnisses zu dem Fragesatz τί ἐσόμεθα) hat und haben muß, nämlich im Sinn eines theoretischen Kundwerdens. Hauptsächlich aber treten nun die Schlußworte des Verses ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν in ein helles Licht.

Die Ausleger gehen in dem Verständniß dieser Worte auseinander; die Einen (wie Calvin, Rickli, Huther) finden in dem Satze ὅτι ὀψόμεθα nicht die reale Ursache des ὅμοιος ἔσεσθαι, sondern den logischen Grund; das „Christum sehen" sei eine Folge des „ihm gleich seins", von welcher aus auf dieses Gleichsein zurückgeschlossen werde; es gebe den Grund nicht sowohl für das ὅμοιοι ἐσόμεθα, als für das οἴδαμεν ὅτι ὅμοιοι ἐσόμεθα an. „Soviel wissen wir bereits, daß wir ihm gleich sein werden; wir wissen dies, denn wir werden ihn ja sehen, wie er ist (und dies wäre ohne ein gewisses ὅμοιος αὐτῷ εἶναι nicht denkbar)." „Würde unsere Natur nicht geistlich gemacht und mit Unsterblichkeit bekleidet, so könnte sie Gott nicht soweit nahen" (Calvin). Vgl. Matth. 5, 8. Man wird indessen gestehen müssen, daß diese Erklärung etwas künstliches hat; eine Reihe vermittelnder Gedanken muß erst zwischen den Text hineingetragen werden. Die Anderen (wie Spener, Beausobre, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander, Düsterdieck u. a.) fassen das ὅτι ὀψόμεθα als reale Ursache des ὅμοιοι ἐσόμεθα, mit Berufung auf 2 Cor. 3, 18, was ohne alle Frage tiefer ist, und sicherlich besser dem johanneischen Gedanken entspricht. Man braucht nur nicht mit Beausobre sich den Proceß des Gott-ähnlichwerdens *) so plattverständlich auseinanderzulegen: La pleine connaissance de Dieu nous le fera aimer souverainement, et cet amour entraînera une entière conformité avec lui; sondern man hat vielmehr an das zu denken, was Johannes Kap. 1 über die Lichtnatur Gottes gesagt hat. Ihrer wird man real theilhaftig, dadurch daß man von ihr sich durchleuchten und erleuchten

*) Ganz mit Unrecht denken Augustin, Aretius u. a. bei ὅμοιοι αὐτῷ an Christus. Τέκνα θεοῦ ist vorangegangen.

läßt. Des Lichtes kann man nicht anders theilhaftig werden, als durch Schauen; durch das Auge geht es in uns ein. Selbst licht wird derjenige, der das Licht in sich aufnimmt, und dies geschieht eben durch Schauen des Lichtes. In der Vollendung werden wir von der ganzen Fülle Gottes des Lichtes bestrahlt und durchstrahlt werden (daß heißt also ihn schauen, wie er ist), und in Folge dessen werden wir ihm ὅμοιοι werden. Damit ist denn auch schon ohne weiteres erklärt, wie man den Begriff ὅμοιος zu erklären habe. Die Frage, ob ὅμοιος „gleich" oder „ähnlich" bedeute (Sander, Düsterdieck) trägt nichts aus. Der Begriff der „Aehnlichkeit" im gewöhnlichen Sinne des Wortes hat nur zwischen endlichen Wesen eine Stelle.*) Hier kann — nach Maßgabe des Kap. 1 enthaltenen — ὅμοιος nichts anders heißen, als wesensgleich; aber ebenso klar geht aus Kap. 1 hervor, daß man bei demjenigen Wesen Gottes, dem wir gleich werden sollen, an die Lichtnatur**) Gottes, als an sein qualitatives Wesen, und keineswegs an seine Absolutheit, Aseität, Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht u. dgl. zu denken hat; kurz nicht an das, wodurch sich Gott begrifflich als Gott von der Creatur unterscheidet, sondern an jenes qualitative Wesen, welches er den Seinen mittheilen will. Ebendaher setzt Johannes ὅμοιος, welches die Qualitätsgleichheit ausdrückt, und nicht ἴσος, welches die Gleichheit des Seins ausdrücken würde.

„Wir wissen, daß wenn es uns (theoretisch) kund werden wird (τί ἐσόμεθα), wir alsdann (auch factisch bereits) ihm wesensgleich sein werden, weil wir ihn schauen werden wie er ist." So rundet sich nun durch das letzte Glied der Gedanke ab. Gerade das will Johannes hervorheben (und setzt es keineswegs bloß stillschweigend voraus, wie diejenigen annehmen müssen, welche nach οἴδαμεν, wenigstens in Gedanken, eine Ab-

*) Wenn z. B. die Homoiusiasten dem Sohne ein ὅμοιος τῷ πατρὶ εἶναι in diesem Sinn einer Aehnlichkeit zuschrieben, so war dies von vorneherein geist- und gedankenlos.

**) S. Schmidt und Düsterdieck tragen statt dessen willkürlich den Begriff der Gerechtigkeit Gottes herein. Die Gerechtigkeit wird nicht durch Schauen aufgenommen, wohl aber das Licht. Verführt wurden Jene durch ihre falsche Meinung, daß in Kap. 2, 29 das Thema des dritten Theils des Briefes liege.

versativpartikel suppliren) gerade das, sage ich, will Johannes hervorheben, daß es ein bloß theoretisches Kundwerden unserer künftigen Herrlichkeit nicht gibt. Wenn uns einmal kundgethan ist, was wir in der Vollendung sein werden, dann ist die Vollendung — das Gotte wesensgleich sein — auch schon selber da; denn dieses Gotte gleich sein wird ja durch das Schauen Gottes wie er ist bewirkt. Und so ist es also das ὁρᾶν τὸν θεὸν καθώς ἐστι, worauf alles ankommt. Unsere künftige Herrlichkeit ist kein Gegenstand der Curiosität, kein Gegenstand, über den die Neugierde zu grübeln hätte; sondern erst in dem Maße, als wir von Gott dem Licht uns er- und durchleuchten lassen, gewinnen wir eine Vorahnung dessen, was wir sein werden. Darum ist uns noch nicht kund, was wir sein werden, weil wir unserer Wesensqualität nach noch nicht durch und durch Licht sind, noch nicht Gott schauen wie er ist. Die künftige Herrlichkeit und Seligkeit ist schlechterdings nicht etwas äußerliches, das dem Menschen von außen her aufgehängt werden könnte; sie ist nichts anderes, als die vollendete Vollziehung des τέκνα θεοῦ εἶναι; wenn Gottes Lichtwesen völlig in uns hineingeboren sein wird, dann werden wir erst erkennen, τί ἐσόμεθα, d. h. dann werden wir erst erkennen, welche Herrlichkeit und Seligkeit das τέκνα θεοῦ εἶναι in sich schließe.

Es geht aus dem gesagten von selbst hervor, daß diejenigen irren, welche (wie Augustin, Aretius, J. Lange) das ὅμοιοι ἐσόμεθα auf die Verklärung des Leibes beziehen, von welcher hier nicht die Rede ist, da ja αὐτῷ nicht auf Christum, sondern auf Gott als solchen geht.

V. 3 wird aus dem V. 2 gesagten eine ethische Verpflichtung abgeleitet, welche jedoch (wie bei Johannes alle Verpflichtungen analoger Art) nicht in der Form einer gesetzlichen Forderung, sondern einer inneren Wesensnothwendigkeit auftritt. Es ist, wie Huther richtig sagt, „die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung", jedoch nicht als eine unausbleiblich mit Naturnothwendigkeit eintretende, sondern als eine nach innerer sittlicher Nothwendigkeit eintretende, und insofern als eine eintreten sollende, mithin als eine innerliche Forderung. Πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην sieht zurück auf das ὅμοιοι θεῷ εἶναι. Dies, daß wir Gott wesensgleich im Sinne von V. 2, d. h.

sündlos werden sollen, ist dem Christen ein Gegenstand der ἐλπίς, des Hoffens (nicht etwa der Furcht) und somit des Sehnens und Verlangens. Indem aber ἐλπίς hier mit ἔχειν verbunden ist, steht es nicht zur Bezeichnung der subjectiven Stimmung oder Regung, sondern des gehofften objectiven Inhaltes. Vgl. Apostelgesch. 24, 15, wo ἐλπίδα ἔχειν allein noch vorkommt, und ebenfalls nicht = ἐλπίζειν ist. Der Apostel will dort nicht sagen: „indem ich hoffe, Gott werde die Todten erwecken“, sondern: „indem ich diese Hoffnung zu Gott besitze, die (deren Erfüllung) auch sie selbst erwarten, daß eine Auferstehung sein werde.“ So ist auch hier ἐλπίς das, was zu hoffen man objectiv berechtigt ist. Und wie dort εἰς τὸν Θεόν damit verbunden ist, so hier ἐπ᾽ αὐτῷ; durch ἐπί mit dem Dativ wird sie als eine auf Gott sich gründende bezeichnet (vgl. 1 Tim. 6, 17; 4, 10; Röm. 15, 12). Wem diese (objective) Hoffnung, dieser Gegenstand des Hoffens (es ist fast soviel wie „Verheißung“), von Gott gegeben ist, wer diese auf Gott gegründete ἐλπίς besitzt, daß er dereinst Gotte wesensgleich werden solle, der heiligt sich, ἁγνίζει ἑαυτόν; er kann und darf ja nicht anders; indem ihm, sündlos zu werden, als Ziel seiner seligen Hoffnung vorgesteckt ist, muß er nach diesem Ziele sich hinzubewegen trachten, muß er in dem steten Streben, die Sünde abzuweisen und von sich abzuthun, begriffen sein. Das Gegentheil, ein Liebhaben und Festhaltenwollen der Sünde, wäre ja ein Wegwerfen jener von Gott geschenkten ἐλπίς, jenes von Gott geschenkten Gegenstandes der Hoffnung. Es hieße, zu Gott sagen: „ich mag das Kleinod nicht, das du mir als herrlichstes Kleinod vor Augen stellst und dereinst zu geben versprichst; mir gilt das Freiwerden von Sünde nicht als Kleinod.“ — ἁγνίζειν ist von ἁγιάζειν unterschieden, wie ἁγνός von ἅγιος. Im classischen Griechisch zwar besteht zwischen ἁγνός und ἅγιος kein Unterschied; die Tragiker brauchen ἁγνός, wo Herodot u. a. ἅγιος brauchen. Beide Wörter dienen zur Bezeichnung priesterlicher Heiligkeit und darum auch jungfräulicher Keuschheit. In der LXX aber hat sich ein Unterschied festgestellt; ἁγνός wird nur zur Uebersetzung von טהור (Ps. 19, 10; Sprüchw. 15, 26) und זכה (Sprüchw. 20, 9) angewendet, nie zur Uebersetzung von קדוש; ähnlich ἁγνίζω zur Uebersetzung von טהר (2 Chron. 29, 16 und 18) und nur dann auch

zur Uebersetzung von קדשׁ (2. Mos. 19, 10; 4. Mos. 11, 18; Jos. 3, 5; 7, 13; 1 Sam. 21, 9; 1 Chron. 16, 12 u. 14; 2 Chron. 29, 5 fg.; 30, 3 und 15 fg. u. a. Jes. 66, 17) wo קדשׁ die momentane Herstellung der levitischen Reinigkeit bezeichnet. Ἅγιος ist hiernach, was permanent dem profanen Gebrauch und der profanen Sphäre entnommen und dem Herrn geheiligt ist (und darum selbst auf Ehrfurcht im Gebrauche Anspruch machen kann), ἁγνός aber, was momentan in levitisch reinem Zustande sich befindet, wovon die Unreinigkeit abgethan ist. Der Gegensatz von ἅγιος ist profan, der von ἁγνός unrein. Der gleiche Sprachgebrauch findet sich in den Apokryphen (2 Makk. 12, 38) obwohl 2 Makk. 13, 8 ἁγνός im Sinne von קדושׁ steht. Der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes ist aber dem der LXX völlig analog; ἅγιος ist, wer und was der profanen Welt entnommen und in das Reich und den Dienst des Herrn eingetreten ist; daher alle Christen als solche ἅγιοι heißen (Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 2 u. s. f. vgl. 1 Petr. 2, 9), und der Act des ἁγιάζειν ist kein anderer, als der der gläubigen Hingabe an Christum; ἡγιασμένοι sind wir durch den Glauben (vgl. 1 Cor. 1, 2; Eph. 5, 26; 1 Cor. 7, 14). Dagegen bezeichnet ἁγνός den von Sünde gereinigten Zustand, die Heiligung, 1 Petr. 3, 2; Jak. 3, 17; Phil. 4, 8; 2 Cor. 8, 11; und speciell die Keuschheit 1 Tim. 5, 22; Tit. 2, 5; 2 Cor. 11, 2; 6, 6, und demgemäß ἁγνίζειν den Act der Reinigung von Sünde, 1 Tim. 4, 12; 1 Petr. 1, 22; Jak. 4, 8. (Daneben kommt ἁγνός und ἁγνίζω auch im alttestamentlichen Sinn von der levitischen Reinheit und Reinigung vor, Apostelgesch. 21, 24 u. 26; 24, 18; Ev. Joh. 11, 55).

Wer also die auf Gott gegründete Hoffnung besitzt, dereinst sündlos werden zu sollen, für den besteht die ethische Nothwendigkeit, daß er schon jetzt fortwährend diesem Ziele zustrebe und von der Sünde sich reinige, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι. Ἐκεῖνος ist hier, wie 2, 6, von αὐτὸς unterschieden; ἐπ' αὐτῷ geht auf θεός, ἐκεῖνος auf Christus (Düsterdieck u. a. im Gegensatz zu Aretius, Estius und Calvin, welche beides auf Christus beziehen, und zu Lyra, der beides auf Gott bezieht). In dem Satze „wie jener (Christus) rein ist“, wird eine neue Beziehung in den Gedanken eingeführt. Bisher war nur die uns verheißene künftige Wesensgleichheit mit Gott als solchem als Motiv des

ἁγνίζειν genannt; jetzt kommt auch unser Verhältniß zum Menschgewordenen, zu Christo, zur Sprache. In welcher Weise dies aber geschehe, ist fraglich, und es bieten die Worte καθὼς κλ. eine Schwierigkeit und demzufolge eine Möglichkeit verschiedener Auffassung dar, welche noch von keinem Ausleger klar dargelegt ist. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das von Christo geltende ἁγνός ἐστι durch καθως in Parallele gesetzt wird mit dem von uns geltenden ἁγνίζειν. Von Sünde rein sein, und: sich von der Sünde reinigen, ist aber sehr zweierlei, und man sieht nicht recht ein, wie gesagt werden könne: wir sollen uns von der Sünde reinigen, sowie Christus von der Sünde rein sei. Unter den neuesten Auslegern berührt Huther diese Schwierigkeit gar nicht; Düsterdieck eilt mit wenigen Worten über sie hinweg, ohne sich bewußt zu werden, daß zwei sehr verschiedene Wege der Auffassung sich hier eröffnen. Entweder nämlich hält man die eigentliche vergleichende Bedeutung des καθὼς fest; dann kann aber nicht die Thätigkeit des ἁγνίζειν dem ἁγνὸς εἶναι Christi gleichgesetzt sein, sondern nur das Ergebniß jener Thätigkeit. Man hat alsdann das ἁγνίζειν in Gedanken aufzulösen in ἁγνὸν ποιεῖ, und der Sinn ist dann dieser: quisquis hanc spem habet se ipsum tam purum reddit, quam purus ille est. Das Sätzchen καθώς κλ. dient alsdann dazu, die Art oder den Grad der Heiligung zu beschreiben, welche Johannes bei dem Worte ἁγνίζει im Sinne hat. Oder zweitens: man nimmt καθὼς im motivirenden Sinne: „wie ja auch“ (quandoquidem, vgl. Winer, Gramm. §. 57, 4 und den Gebrauch von καθώς unten Vers 23) und dann wird das vollkommene Rein-sein Christi als ein (zweites) Motiv angeführt, warum wir rein werden müssen. Ohne beide Auffassungen scharf und klar gegeneinanderzustellen, hat Düsterdieck sich instinctmäßig für die letztere entschieden; wie wir glauben, mit Recht. Denn das kann Johannes, wo er so deutlich das künftige völlige ὅμοιος θεῷ εἶναι von dem jetzigen allmählichen ἁγνίζειν unterscheidet, unmöglich als Aufgabe des letzteren hinstellen, daß wir schon jetzt so rein, so sündlos werden sollen, wie Christus es war. Also nicht zur Beschreibung, sondern zur weiteren Motivirung des ἁγνίζει dient das Sätzchen καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. — Dies weitere Motiv ist jedoch, wie sich von selbst versteht, von dem in ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην

egenden ersten Motive nicht schlechthin unterschieden, und tritt icht äußerlich neben dasselbe, sondern entwickelt sich aus jenem. Die uns, den Menschen, verheißene künftige Wesensgleichheit mit Gott als dem Lichte ist keine schlechthin künftige, sondern eine bereits in die Sichtbarkeit und geschichtliche Wirklichkeit getretene. In dem Menschgewordenen, in Christo, ist bereits ein Mensch vorhanden, welcher dasjenige Ziel, das wir einst erreichen und nach welchem wir trachten sollen, als ein bereits vollkommen verwirklichtes in sich darstellt. Und wie all unser Verhältniß zu Gott durch ihn hindurchgeht und ein durch ihn bestimmtes ist, o auch dies Verhältniß der Hoffnung auf das ὅμοιος ϑεῷ εἶναι. In Christo, dem Sündlosen, durch und durch Lichtseienden, be-sitzen wir die Hoffnung und die Gewähr, daß auch wir des Lichtwesens Gottes theilhaftig, durch und durch Licht und von aller σκοτία frei werden sollen. Unser Trachten nach Reinigung von der Sünde folgt also, wie es aus jener Hoffnung auf das ὅμοιος ϑεῷ εἶναι folgt, ebenso zugleich aus unserm Blick auf Christum, in welchem das ὅμοιος ϑεῷ εἶναι als ein von Anfang an vollendetes vorhanden war.

V. 4—6 wird nun eben diese innerlich ethische Nothwendigkeit des ἁγνίζειν ἑαυτὸν, wie sie sowohl durch das Verhältniß zu Gott, als durch das Verhältniß zu Christo sich bestimmt, weiter entwickelt.

Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, so lesen AC u. a., während B den Artikel vor ἁμαρτία wegläßt. Allein offenbar ist letztere Variante nur aus dem Streben entstanden, den Satz grammatisch correct zu machen, indem nämlich im classischen Griechisch das Prädicat keinen Artikel haben darf. Der betreffende Abschreiber hielt dabei irrigerweise ἁμαρτία für das Prädicat. — Das Gedankenverhältniß zwischen V. 4 und V. 3, sowie die Bestimmung der Begriffe ἁμαρτία und ἀνομία hat den Auslegern unendlich viele Mühe gemacht. Wer das Labyrinth der einander bunt durchkreuzenden Ansichten will kennen lernen, den verweisen wir auf Düsterdieck. Wir glauben, daß hier wie überall die Ursache der Unklarheit und Verwirrung darin liegt, daß die Ausleger sich zu sehr neben den Text und zu wenig in denselben hineingestellt haben, daß sie zu viele Fragen von sich aus mitbrachten, und

zu wenig dem stillen feinen Gange des Textgedankens selber lauschten. — Ganz unverkennbar sind bereits in V. 3 zwei Motive genannt, welche mit innerer ethischer Nothwendigkeit zu dem ἁγνίζειν ἑαυτοὺς treiben; einmal die Hoffnung, Gotte ὅμοια werden zu sollen, sodann der Blick auf Christum, welcher rein von Sünde bereits ist. Die Worte πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν laufen nun der Form nach den Worten πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην so parallel, daß man von vorneherein vermuthen muß, Johannes werde in gewohnter Weise dem positiven Satze des dritten Verses jetzt V. 4 sein negatives Widerspiel entgegenstellen. Zugleich ist aber auch klar, daß die Wendung V. 4 die umgekehrte ist von V. 3. Vers 3 sagte er: Wer die Hoffnung, Gott wesensgleich zu werden hat, der reinigt sich. Vers 4 bringt er (wiederum nach gewohnter Weise) nicht das platte tautologische Gegentheil: „wer diese Hoffnung nicht hat, reinigt sich nicht"; sondern er hebt nun mit dem Gegensatze desjenigen Gedankens an, welcher in V. 3 den Prädicatsbegriff bildete, und macht ihn zum Subjectsbegriff. V. 3 sagt er von dem, welcher ταύτην ἐλπίδα ἔχει, aus, daß er sich reinige; V. 4 sagt er von dem, welcher sich nicht reinigt, sondern τὴν ἁμαρτίαν ποιεῖ, etwas aus. Was aber wird er von ihm aussagen? Offenbar etwas dem ταύτην τὴν ἐλπίδα ἔχειν irgendwie innerlich entgegengesetztes. Wenn jeder, der die Hoffnung, sündlos und durch und durch licht zu werden, besitzt, sich reinigt, so muß von dem, welcher sich nicht reinigt, sondern „die Sünde thut", der Rückschluß gelten, daß in ihm jene Bewegung nach dem ὅμοιος θεῷ εἶναι nicht vorhanden sei. Und eben dies besagt der Prädicatsbegriff τὴν ἀνομίαν ποιεῖ wirklich. Denn ἀνομία in solchem Unterschiede von ἁμαρτία und doch in solcher umfassenden Identification — also bei solcher Verschiedenheit des Begriffsinhaltes und solcher Gleichheit des Begriffsumfangs — kann nur die Sünde als das dem ausgesprochenen Gesetzeswillen Gottes zuwiderlaufende bezeichnen (wie dies denn auch die Mehrzahl der Ausleger anerkennt, vgl. Lücke, Düsterdieck, Huther) — während dagegen ἁμαρτίαν ποιεῖν den einfachen Gegensatz gegen ἁγνίζειν αὑτὸν bezeichnet (Huther). Ἁμαρτίαν ποιεῖν bezeichnet also die Sünde in ihrem unmittelbaren qualitativen Sein, und zwar in ihrem Gegensatz zum ἁγνίζειν (daher

nicht an die angeborne Sündhaftigkeit, sondern, wie schon aus dem ποιεῖν τὴν hervorgeht, an die gewollte Sünde, an das Liebhaben der Sünde zu denken ist); ἀνομία dagegen bezeichnet die Sünde in ihrem gegensätzlichen Verhältniß zum ausgesprochenen Willen Gottes.

So bildet nun wirklich τὴν ἀνομίαν ποιεῖ einen innerlichen Gegensatz zu der Herzensstellung dessen, dessen Hoffnung es ist, dereinst ὅμοιος Θεῷ, sündlos, zu werden. Noch ist aber die Frage übrig, warum denn das gegensätzliche Verhältniß gegen den Willen Gottes gerade als Gesetzwidrigkeit dargestellt werde. Diese Frage findet ihre Beantwortung in dem Verhältniß des vierten Verses zum fünften. Vers 3 war zu dem einen, in ἔχων ταύτην τὴν ἐλπίδα liegenden Motiv noch das zweite innerlichst damit verwandte: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι, zu der Beziehung auf Gott die Beziehung auf Christus hinzugetreten. Wie nun V. 4 das erste Motiv entwickelt wird, so V. 5 das zweite. Die Sünde erscheint V. 4 als das dem Gesetz, V. 5 als das dem Evangelium zuwiderlaufende; sie ist (V. 4) dem im Gesetz ausgesprochenen ewigen Gesetzeswillen Gottes zuwider; sie ist (V. 5) dem Wesen des in Christo factisch geoffenbarten Erlösungswillens Gottes zuwider. So legen sich die beiden in V. 3 enthaltenen Momente in V. 4 und 5 klar auseinander, und man hat weder mit Baumgarten-Crusius V. 3 fg. für einen „Zwischengedanken", noch mit Luther, Calvin, Grotius, Spener, Lücke, de Wette, Neander, Sander u. a. V. 4 für den Hauptgedanken und V. 5 fg. für Argumentationen zu halten, geschweige, daß (wie Oecumenius, S. Schmidt und annähernd selbst Düsterdieck wollen) V. 4—6 auf den (vermeintlichen) „Hauptgedanken" Kap. 2, 29 „zurückblickte". Am meisten nähert sich Piscator der richtigen Einsicht, wenn er sagt, daß V. 4 und 5 zwei Gründe enthielten, aus denen Johannes vor der Sünde warne, V. 4 weil sie ἀνομία, V. 5 weil sie dem Zwecke der Menschwerdung Christi zuwider sei. Eine klare Einsicht, wie sich die beiden Momente von V. 3 in V. 4 und V. 5 auseinanderlegen, wird übrigens auch bei Piscator vergeblich gesucht.

Nach dieser allgemeinen Untersuchung über das Gedankenverhältniß im ganzen bedarf das Einzelne nur noch kurzer Erläute-

rungen. Τὴν ἁμαρτίαν ποιεῖν bildet, wie gesagt, den Gegensatz zu ἁγνίζειν ἑαυτόν, und ist aus diesem Gegensatze heraus zu verstehen. Es heißt nicht ὁ ἔχων sondern ὁ ποιῶν und nicht ὁ ποιῶν ἁμαρτίαν sondern ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν. In ersterer Hinsicht unterscheidet es sich von dem ἔχειν ἁμαρτίαν Kap. 1, 8; es bezeichnet nicht, wie dieses, einen Zustand, wo der Mensch, ob auch sein Lebenssystem ein durch den Geist Christi nach Gottes Willen und Reichsordnung regulirtes ist, und nicht mehr in der Sünde seinen Wandel führt, doch die Sünde noch in sich hat als Rest ungeheiligter Affecte und unklarer Stellen in seinem Gedankenleben und unlauterer Regungen seines Willens (siehe oben zu 1, 8); welcher Zustand nach Kap. 1, 8 mit dem ἁγνίζειν ἑαυτὸν gar keinen Gegensatz bilden würde, da er vielmehr neben dem ἁγνίζειν fortbesteht, sondern ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν bezeichnet ein Verhalten, für welches der Christ unbedingt und in jedem Sinne verantwortlich ist, weil er in dem ihm geschenkten neuen Leben hinreichende Kraft besitzt, um sich anders verhalten nämlich „sich selbst reinigen" zu können. Sodann aber heißt es nicht ποιεῖν ἁμαρτίαν, sondern ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, und das ist nicht zufällig (wie Düsterdieck ohne alle Berechtigung aus V. 6 und 9 folgern will); ersteres wäre (obwohl dem ἁμάρτητε Kap. 2, 1 ziemlich synonym) doch noch kein scharfer und bezeichnender Gegensatz gegen ἁγνίζειν ἑαυτόν. Denn auch wer „sich reinigt" wird in Folge jenes, Kap. 1, 8 mit ἔχειν ἁμαρτίαν bezeichneten Zustandes, noch Augenblicke haben, wo er strauchelt und sündliches thut (vgl. 1, 10), und obwohl solche Augenblicke dann als Unterbrechungen und momentane Negirungen des ἁγνίζειν erscheinen, so sind es eben doch möglicherweise nur momentane, partielle Negationen der ἁγνεία, nur Interrupturen; als der volle Gegensatz zum ἁγνίζειν ἑαυτόν erscheint dagegen das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, die Sünde thun, d. h. das thun, was Sünde ist. Hier erscheint durch den Artikel der Begriff der ἁμαρτία als wesentlich und nicht bloß zufällig mit dem ποιεῖν verbunden; es heißt nicht: Handlungen begehen, welchen unter andern Merkmalen auch das des Sündlichen anklebt, sondern es heißt, dasjenige, was seinem Wesen nach Sünde ist, begehen. Es bezeichnet also ein Sündigen wider besser Wissen und Gewissen, und somit ein Verhalten, welches nur

was einem Liebhaben der Sünde erklärlich ist, ein Verhalten, wobei der Mensch von der Sünde nicht lassen, ihr nicht entsagen will. Dieses Verhalten, wie es den reinen scharfen Gegensatz zu dem ἁγνίζειν ἑαυτὸν bildet, so ist es ein Verhalten, für welches der Christ unbedingt verantwortlich ist; in dem neuen Leben, das in ihm gepflanzt ist, besitzt er die Kraft, auf welche Johannes in den Worten ἁγνίζει ἑαυτὸν hindeutet, und die Nichtanwendung dieser Kraft ist es, welche das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν zur Folge hat.

Wer nun in solcher Weise das thut, was Sünde ist, der thut damit auch das, was dem ausgesprochenen Gesetzeswillen Gottes zuwiderläuft (denn daß ἀνομία hier nicht, wie ἄνομος 1 Cor. 9, 21 die bloße Unbekanntschaft mit dem Gesetze bezeichnen kann, darüber sind alle Ausleger einig). Erläuternd*) fügt Johannes hinzu καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία; das, was Sünde ist, ist eben das, was dem Gesetzeswillen Gottes zuwider ist. Beide Begriffe decken sich so völlig, daß man ja den der Sünde, wenn man ihn definiren könnte, nicht wohl anders definiren könnte, als „das dem Willen Gottes zuwiderlaufende". So versteht es sich denn von selbst, daß ἀνομία nicht eine „Steigerung" des Begriffes der ἁμαρτία ist (wie Baumgarten-Crusius behaupten wollte) geschweige denn, daß unter ἁμαρτία das peccatum mortale in römischem Sinn zu verstehen wäre (wie Estius und andere römische Ausleger herausgebracht haben!) Ebenso aber geht aus der obigen Darlegung des Zusammenhangs und Gedankengangs hervor, daß in dem Worte ἀνομία als solchem eine polemische Beziehung gegen antinomistische Gnostiker nicht liegen kann, so sehr auch die durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Betonung der Heiligung (vgl. oben zu Kap. 1, 10) sich aus der polemischen Hirtenstellung des Apostels gegenüber den antinomisch-gnostischen Verführern erklärt.

V. 5. Nachdem Johannes gezeigt, daß das ποιεῖ τὴν ἁμαρτίαν, dies Gegentheil des ἁγνίζειν ἑαυτὸν, dem Gesetze

*) Man darf nicht sagen, καὶ stehe im Sinne von „denn"; wohl aber muß man sagen, Johannes habe hier, wie so oft, ein Satzglied, welches, logisch betrachtet, eine erläuternde Stellung zu dem vorangehenden einnimmt, durch das laxe καὶ angefügt.

zuwiderlaufe, zeigt er, daß es ebenso auch dem Evangelium zuwiderlaufe; das Wesen des Vaters sowie das des menschgewordenen Sohnes — beide führen ja nach V. 3 die innere ethische Nothwendigkeit der Heiligung mit sich. Καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώϑη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. (Die Variante ἡμῶν vor ἄρῃ, aus cod. C, ist entschieden unecht; sie fehlt in A, B und Vulg. und ist innerlich höchst unpassend, da als Zweck der Menschwerdung Christi nur das Wegnehmen der Sünde schlechthin, die Ueberwindung der Sünde angegeben werden konnte, und die in ἡμῶν liegende Restriction des Erfolgs hier schlechterdings ungeeignet wäre.) Ἐκεῖνος steht, ganz wie V. 3, zur Bezeichnung Christi, ἐφανερώϑη bezeichnet hier (analog wie 2, 28 und unterschieden von 3, 2) das factische Geoffenbartwordensein Christi im Fleische, wie sich von selbst versteht. In dem ersten Satzgliede erinnert Johannes an den Zweck der Menschwerdung Christi, welcher kein anderer war, als „die Sünde hinwegzunehmen". Im zweiten Satzgliede wiederholt er im wesentlichen den Gedanken V. 3 καϑὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι, indem er an das Wesen Christi als des Sündlosen, der nicht einmal Sünde hatte, erinnert.

Das erste Satzglied ist nun freilich auch anders verstanden worden. Auf Ev. Joh. 1, 29 gestützt verstanden Bengel, Hunnius, Piscator, Lücke, de Wette αἴρειν im Sinne des stellvertretenden Tragens, Büßens, Sühnens. Viele andere (wie Estius, Luther, Bullinger, Calov, Beausobre, Neander, Sander) meinten beide Bedeutungen „tragend büßen" und „hinwegnehmen", ferre und abolere, combiniren zu können. Letzteres ist ein exegetisches Monstrum, da ein und dasselbe Wort nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen zugleich gebraucht sein kann. Für die erstere Erklärung beruft man sich mit Unrecht auf Ev. Joh. 1, 29. Wohl ist dort dem Context und Bilde nach nicht von der heiligenden, sondern von der sühnenden Thätigkeit des Lammes Gottes die Rede, aber nicht weil αἴρειν dort etwas anderes, als „hinwegnehmen" bedeutete, sondern weil ἁμαρτία dort tropisch im Sinne von עָוֹן, d. i. zur Bezeichnung der Sündenschuld steht, welche weggenommen werden soll. Αἴρειν hat bei Johannes überall und ausnahmlos die Bedeutung hinwegnehmen (Ev. Joh. 11,

18; 15, 2; 17, 15; 19, 31 und 38) und schon die LXX übersetzen נשׂא, wo es tragen heißt, durch φέρειν, wo es aber hinwegnehmen heißt, durch αἴρειν. Hier an unserer Stelle kann nun dem Contexte nach bei ἁμαρτία nicht an die Sündenschuld, sondern nur an die Sünde selbst gedacht werden, folglich ist hier von dem „Hinwegnehmen der Sünde" (Calvin, Frommann, Köstlin, Düsterdieck, Huther), nicht von dem stellvertretenden Tragen der Schuld die Rede. Letzteres würde auch nicht einmal in den Context passen. Zwar würde in der Erinnerung daran, daß Christus unter der Schuld unserer Sünde habe leiden müssen, an sich wohl auch ein sehr kräftiges Motiv zum Kampfe gegen die Sünde liegen; allein um dasselbe hervortreten zu lassen, hätte Johannes das Moment des **Leidens** betonen und zum Hauptverbum machen müssen; er hätte schreiben müssen καὶ οἴδαμεν ὅτι ἐκεῖνος ἔπαθεν ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, nicht: ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη. Sodann würden, sobald man ἁμαρτίας ἄρῃ von dem Wegnehmen der Sündenschuld oder vollends von dem **büßenden Tragen** der Sünde verstehen wollte, die folgenden Worte καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν einen in diesen Zusammenhang ganz und gar nicht passenden Sinn bekommen. Denn an den Gedanken der stellvertretenden Sühne sich anreihend, würden diese Worte nur den **Nebengedanken** enthalten können, daß Christus die Sünden getragen, **obwohl in ihm selbst keine Sünde gewesen** — ein Gedanke, der in **diesem** Contexte offenbar keine Stelle hätte.*)

Darum ist an der Erklärung: „daß er die Sünden **hinwegnähme**" mit Entschiedenheit festzuhalten. Daran erinnert Johannes, daß es der letzte und umfassendste Endzweck des gesammten Erlösungswerkes Christi sei, der ganzen gottfeindlichen Macht der Sünde ein Ende zu machen, sie hinwegzutilgen, **die Finsterniß zu überwinden**. Und in engem Zusammenhange damit erinnert er — zu dem Schlußgedanken von V. 3 zurücklenkend — daran, **daß in Christo keinerlei** ἁμαρτία, d. i. **keinerlei Finsterniß** ist. Er ist auf Erden Mensch geoffen-

*) Daß ἐν αὐτῷ auf Christum, und nicht (mit Calvin) auf den „Leib Christi", d. h. auf alle an Christum gläubigen, gehe, bedarf keines Beweises.

baret worden als der Feind der Sünde in diesem gedoppelten Sinne, als Feind der Sünde, sofern er seinem Wesen nach ihr durch und durch entgegengesetzt, durch und durch Licht, durch und durch heilig ist, und das ἔχειν ἁμαρτίαν ἐν αὐτῷ (1, 8) bei ihm ganz und gar keinerlei Stelle hat, und sofern er seinem Thun und dessen Erfolg nach als der siegreiche Feind der Sünde sich erweist, der ihr ein Ende zu machen, die Rebellion des Geschöpfes wider den Schöpfer, der σκοτία wider das φῶς, niederzuschlagen gekommen ist. Aus beiden folgt, was Johannes **Vers 6** folgert:

πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων, οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Johannes lenkt somit von dem in V. 5 entwickelten zweiten Motiv zurück auf das ethische Gesetz, welches er V. 3 hingestellt hatte, und welches eben in den V. 4—5 entwickelten Motiven seine Begründung findet. Er wiederholt dies ethische Gesetz hier in unserm sechsten Verse natürlich in derjenigen Formirung, welche dasselbe in seiner Beziehung zum zweiten Motiv (V. 5) angenommen hat, in seiner Beziehung zu Christo. Er thut dies aber so, daß er es (analog wie V. 3 u. 4) erst in positiver, dann in negativer Form hinstellt.

„Jeder, der in ihm bleibt" (über dies μένειν vgl. oben zu 2, 24) „sündiget nicht". Düsterdieck will, wie wir schon bemerkten, aus diesem einfach hingestellten ἁμαρτάνει folgern, daß oben V. 4 der Artikel vor ἁμαρτίαν zufällig und bedeutungslos sei, und daß ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν nichts weiter heiße als ποιεῖν ἁμαρτίαν oder ἁμαρτάνειν. Ein lehrreich-abschreckendes Beispiel, wohin man geräth, wenn man in ὑστέροις προτέροις sich bewegt, und das vorangehende aus dem nachfolgenden erklären will, anstatt umgekehrt! Unser einfaches, nicht näher bestimmtes οὐχ ἁμαρτάνει konnte vielmehr Johannes nur darum schreiben, weil durch das V. 4 vorangegangene ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und durch den dortigen Gegensatz gegen ἁγνίζειν ἑαυτὸν schon bestimmt und dem Leser bekannt war, welche Art von ἁμαρτάνειν gemeint sei.*) Sonst hätte Johannes nimmermehr so ohne weiteres sagen

*) Ganz analoger Weise kann er Kap. 4, 3 schreiben ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, weil V. 2 das ausführlichere: ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν

nnen: „wer in Christo bleibt, sündigt nicht". Hat er doch
ap. 1, 8—10 selbst gezeigt, wie und in welchem Sinne auch
er in Christo bleibende allerdings noch sündige! Hat er doch
ap. 1, 1—2 der Forderung: ἵνα μὴ ἁμάρτητε, sogleich
en factischen Zustand in den Worten καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ
gegenübergestellt! Nein nur darum kann Johannes hier οὐχ
ἁμαρτάνει schreiben, weil aus V. 4 sich ergibt, daß er eben
jenes ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν im Sinne habe, welches zu dem
ἁγνίζειν ἑαυτόν den Gegensatz bildet.

Wer in Christo bleibt, sündigt nicht in diesem Sinne*),
kann und darf in diesem Sinne nicht sündigen, nicht mit Willen
und wider besser Wissen und Gewissen das thun, was Sünde
ist, nicht die Sünde lieb haben und hegen und pflegen**).
Warum? ist leicht einzusehen. Darum, weil, wer solches thut,
nicht in Christo bleibt, sondern in Folge der vernachlässigten
Heiligung am Glauben Schiffbruch leidet, und den guten Samen
unter Dornen erstickt.

Und so steht denn auch der negative Satz fest: Wer (in
jenem Sinne) sündigt, der hat ihn nicht gesehen noch erkannt.
(Αὐτὸν geht hier wie V. 5 natürlich auf den ἐκεῖνος, d. i. auf
Christum zurück.) Johannes steigert seine Aussage (analog wie
1, 10) dahin, daß ein solcher Christ, welcher, anstatt sich zu
heiligen, das, was Sünde ist, mit Willen thue, noch gar kein
wahrhaft wiedergeborener sein, noch gar nicht zur rechten, wirklichen, echten Umkehr des Herzens gelangt sein könne. Wahre
Bekehrung setzt volle, ganze, ernstliche Buße, d. h. volle Ver-

---

σαρκὶ ἐληλυθότα vorangegangen war. Wem würde es einfallen, den bestimmteren Ausdruck in V. 2 aus dem unbestimmteren in V. 3 zu erklären, anstatt umgekehrt!!

*) Ganz mit unserer Ansicht übereinstimmend bemerkt Olshausen zu Kap. 5, 18: „Das Gotteskind sündigt gar nicht, nämlich in einem gewissen Sinne. Es hat zwar Sünde, 1, 8; aber es thut nicht Sünde, 3, 4—8; es läßt sich von der Sünde nicht mit Willen übermögen."

**) Contextwidrig erklärt Huther das ἁμαρτάνειν vom Zustand derer, welche noch Glieder des κόσμος, noch nicht in die Zahl der Kinder Gottes eingetreten seien. Es ist ja von V. 4 an vielmehr von solchen die Rede, welche Christen sind, es aber an der Heiligung fehlen lassen. Erst am Schlusse von V. 6 wird gesagt, daß und wiefern solche Christen noch nicht für wahrhaft wiedergeborene gelten können.

zweiflung über die Sünde voraus, und wer als ein solcher Verzweifelnder Christum als seinen Heiland umklammert hat, der hat zugleich, indem er Christum schaute und erkannte, die Sünde mit Abschen von sich geworfen und ihr abgesagt. Wer das noch nicht gethan — wer noch mit der Sünde heimlich buhlt — der hat — es ist furchtbar ernst aber furchtbar wahr, und o, möchten doch alle Prediger des Evangeliums diese heilige Wahrheit offener und entschiedener predigen, als es leider zu geschehen pflegt! — der hat „Christum noch nicht geschaut und erkannt", ihn noch nicht geschaut als den, der durch und durch Licht und der Feind der σκοτία und ἁμαρτία ist, ihn noch nicht geschaut mit dem innern Auge des Geistes, und ihn noch nicht erkannt mit dem innersten Kern und Mark des Wesens; sondern er hat nur mit peripherischen Kräften der Seele sich, wie mit Polypenfäden, an Christum angeschlossen, und kennt nur erst Fragmente des Wesens Christi, aber noch nicht ihn selbst. Wer in Christo nur den Trost und nicht auch den heiligen Richter über alle σκοτία erkannt und ergriffen und geliebt und ins Herz geschlossen hat, der hat ihn nach dem Zeugniß Johannes „noch nicht geschaut und erkannt".

Nachdem Düsterdieck erst V. 4 den Begriff des ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν durch unberechtigte Berufung auf V. 6 verwischt und verflacht hat zu dem Begriff des Sündigens im allgemeinen, so hat er nun V. 6, wo er ἁμαρτάνειν consequenterweise wieder ebenso vag und allgemein faßt, Raum gewonnen für eine Exegese, bei welcher alle Bestimmtheit und aller Ernst des johanneischen Ausspruchs verloren geht. Es soll eine „ideale Anschauungsweise" des Johannes sein, daß, wer nur überhaupt in irgend einem Sinne „sündige", Christum noch nicht erkannt habe. Durch diese contextwidrige Verallgemeinerung des (vielmehr aus V. 4 zu erklärenden) Begriffes des ἁμαρτάνειν scheint der Ausspruch des Johannes noch ernster und strenger zu werden, als nach unserer, exegetisch präcisen Auffassung. Ja es wäre ein fürchterlicher, gräßlicher, entsetzlicher Ausspruch, daß, wer in irgend einem Sinne sündige, an Christo noch keinen Theil habe. Aber — es ist ja mit diesem Ausspruch nach Düsterdieck nicht Ernst; es ist nur „die ideale Anschauungsweise des Johannes"! welcher dabei „von der erfahrungsmäßig fortdauernden

Sündhaftigkeit der Gläubigen absieht", und ebenso „bei denen, in welchen der Anfang des ewigen Lebens ohne Fortgang geblieben, von jenem Anfang absieht". Das ist eine böse Theologie, in welcher Ja Nein und Nein Ja ist! Nach Düsterdieck wäre also der Sinn des johanneischen Wortes dieser: „Nach idealer Anschauung, das heißt abgesehen von der noch immer fortdauernden Sündhaftigkeit der Gläubigen, läßt sich sagen, daß, der sündigt, Christum noch gar nicht erkannt hat. Nach realer Anschauung aber, das heißt mit Berücksichtigung dessen, daß auch die Gläubigen noch sündigen, muß man sagen, daß einer, wenn schon er sündigt, Christum darum doch erkannt haben kann." Was bleibt denn nun von dem ganzen johanneischen Ausspruche noch übrig? Mit aller Mühe wird man nun nicht mehr herauspressen können, als höchstens folgenden, sehr geistreich klingenden und doch sehr trivialen und nichtssagenden Gedanken: ein Christ, wenn er gerade eine Sünde thut, erweist sich, insofern er diese Sünde thut, hierin nicht als einen, der Christum erkannt habe. Sein Christum-erkannthaben ist ein nicht in den gegenwärtigen Augenblick des Sündigens herabreichendes. (Düsterdieck S. 120.) Wenn der Düsterdieck'sche Johannes aber nichts weiter als dies zu sagen hatte, so hätte er besser ganz geschwiegen. Der biblische Johannes hat etwas ganz anderes, furchtbar ernstes aber wahres gesagt, eine Wahrheit, die man dem schwammigen Christenthum unserer Zeit nicht durch solche Künste hinwegescamotiren sollte.

Ἔγνωκεν bildet gegen ἑώρακεν keine Steigerung (Semler, Baumgarten-Crusius) noch weniger aber eine Antiklimax (Socin, Neander, Frommann). Sondern ὁρᾶν ist das Schauen Christi als des Lichtes, γινώσκειν das liebende Erkennen (vgl. zu 2, 3) welches die Aufnahme des Wesens Christi in das eigene Selbst in sich schließt.

V. 7—10. Die V. 6 gemachte Gegenüberstellung derer, welche in Christo bleiben, und derer, welche Christum noch nicht erkannt haben, führt ganz von selbst und unmittelbar zu einer vergleichenden Gegenüberstellung der τέκνα θεοῦ und τέκνα τοῦ διαβόλου. Durch den mahnenden Zuruf: τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς setzt sich diese neue Gedankenreihe gegen die vorige ab, während sie durch ihren Inhalt sich eng an sie

anschließt und aus ihr entwickelt. V. 7—8 ist dem Inhalt nach nur eine modificirte Recapitulation der V. 3—6 schon entwickelten Gedanken. Es wird der Gedanke des vierten Verses jetzt V. 7 in positiver Form wiederholt, und zwar so, daß der ἁμαρτία hier nicht mehr das ἁγνίζειν ἑαυτόν sondern das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην entgegentritt, weil der Apostel hier, von V. 7 an, nicht mehr von Christen redet, welche es an der Heiligung fehlen lassen, sondern den lebendigen rechten Christen die Nichtchristen als solche, die τέκνα τοῦ διαβόλου, entgegenstellen will. So stehen sich das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν als zwei absolute, in sich geschlossene, diametral entgegengesetzte Verhaltungsweisen entgegen. Und so tritt die fernere Modification ein, daß sogleich V. 8 der Begriff des ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι — als Vorbereitung für den Abschluß des Gedankens V. 10 — hereingeführt wird; und demgemäß modificirt sich denn auch die Wiederholung des in V. 5 dagewesenen Gedankens: ἐφανερώθη ἵνα κλ. — So knüpfen V. 7—8 einerseits an das Vorangehende an, andrerseits führen sie darüber hinaus und auf den Hauptsatz der neuen Gedankenreihe hin, welcher V. 9—10 ausgesprochen wird, auf die vergleichende Gegenüberstellung der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels.

V. 7. Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς, so liest cod. B und die Recepta; Mill, Wetstein, Griesbach, Lachmann und Düsterdieck geben dieser Lesart den Vorzug. Cod. A und B (Copt. Syr. u. Arm.) lesen παιδία, welche Variante Tischendorf bevorzugt. Allein es ist das innerlich wahrscheinlichere, daß das παιδία aus Kap. 2, 18 herübercorrigirt wurde; dort begann der Abschnitt V. 18—26 mit der Anrede παιδία, und schloß mit den Worten ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. Weil nun an unserer Stelle auch eine Warnung vor einem πλανᾶσθαι steht, so mochte man meinen, es sei diese der vorigen homogen, gehöre noch mit ihr zusammen, und es müsse auch hier wieder παιδία stehen. — Die Warnung μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς findet darin ihre Erklärung, daß die gnostischen Irrlehrer jener Zeit wirklich die Behauptung aufstellten, daß den ἄνθρωπος πνευματικός nichts beflecke, oder: daß das Gesetz nicht von dem höchsten Gott herrühre, oder wie sich sonst ihre antinomistische

Doctrin gestaltet haben mag. Durch solche Verführer sollen die Leser sich nicht betrügen lassen.

ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην bildet nun, wie gesagt, den Gegensatz zu ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν. Letzteres war V. 4 in Gegensatz gestellt zu dem ἁγνίζειν ἑαυτόν; denn dort war dem Contexte V. 3 nach, von Christen die Rede. Zu dem Verhalten derjenigen Christen, welche sich fort und fort von der Sünde reinigen, bildete das Verhalten derjenigen Christen, welche „das, was Sünde ist, thun", d. h. wider besser Wissen und Gewissen und mit Willen das Böse thun, den Gegensatz. Jetzt hat der Apostel V. 6 den Satz ausgesprochen, daß solche Christen gar keine wirklichen Christen seien, und so ist er darauf geführt, nun von V. 7 an den Gegensatz zwischen Christen und Christen (nämlich echten und unechten) ganz fallen zu lassen, und den schärferen Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels an die Stelle treten zu lassen. Er hat V. 2—6 den Begriff des τέκνον ϑεοῦ, wie er an sich ist, betrachtet, und aus diesem Begriffe entwickelt, was einem τέκνον ϑεοῦ gezieme und was ihm nicht gezieme. Jetzt dagegen stellt er den Begriff des τέκνον ϑεοῦ in vergleichenden Gegensatz zu dem des τέκνον τοῦ διαβόλου. Demgemäß gestaltet sich nun auch der Gegensatz zum ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν anders. Es sind jetzt zwei fertige, in sich geschlossene Herzensstellungen, welche einander entgegengestellt werden, und zwar nach ihrem Ergebniß und vor Augen liegenden Resultate. Da hat das allmähliche ἁγνίζειν ἑαυτὸν nun keine Stelle mehr; dem Kind der Welt und des Teufels gegenüber charakterisirt sich das Kind Gottes nicht durch sein allmähliches Reinerwerden, sondern dadurch, daß es schlechthin „das, was Recht ist, thut", während das Kind des Teufels „das, was Sünde ist, thut". Denn ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην in solchem Gegensatze kann ja nichts anderes heißen, als: „das, was Recht ist, thun". Δικαιοσύνη bezeichnet das, was seiner Qualität nach δίκαιον, recht, ist.

Von demjenigen nun, welcher das, was Recht ist, thut, sagt Johannes aus: δίκαιός ἐστι. Ein Blick in den Zusammenhang lehrt, daß hier δίκαιος nicht im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre steht, und nicht den Stand dessen bezeichnet,

welcher vor Gottes Richterstuhl zu bestehen vermag und schuldfrei erkannt wird. Denn von dieser Frage, wer und wodurch man vor Gott bestehen könne, ist hier auch nicht im entferntesten die Rede. Und am allerwenigsten wird das δίκαιος εἶναι als Folge oder Erfolg des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην dargestellt. Damit fällt die Exegese der römischen Theologen Emser, a Lapide u. a., welche diese Stelle zur Widerlegung der biblisch-evangelischen Rechtfertigungslehre mißbraucht haben, von selbst in den Sand. Auch dürfte man nicht etwa erklären: wer das, was recht ist thue, beweise damit, daß er (im paulinischen Sinn) die Rechtfertigung durch den Glauben zuvor erlangt haben müsse (wie Sander es aufzufassen scheint). Von der Rechtfertigung ist hier gar keine Rede. Aber auch nicht so unmittelbar, wie Düsterdieck meint, von der Wiedergeburt. Dieser Ausleger läßt sich durch seine vorgefaßte Meinung, daß Kap. 2, 29 das diesen Abschnitt beherrschende Thema sei, verleiten, unsern Vers so unmittelbar mit 2, 29 zu parallelisiren, daß er meint, unser δίκαιός ἐστι müsse dem dortigen ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται der Sache nach entsprechen. So hingestellt, ist dies Willkür; wir haben unsern Vers nicht aus dem fernliegenden neunundzwanzigsten Vers des zweiten Kapitels, sondern aus ihm selbst zu erklären. Δίκαιός ἐστι steht erstlich im Gegensatze zu ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστι, und hat zweitens den Zusatz καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστι. Dies Sätzchen ohne weiteres für eine Wiederholung des Gedankens von V. 3: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι zu halten, wäre unbesonnen. V. 3 dient das Sätzchen καθὼς κλ. dazu die Forderung ἁγνίζει ἑαυτὸν zu motiviren; in unsrem siebenten Verse steht dagegen καθὼς nicht bei dem, die Forderung involvirenden Subjectsbegriff ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, sondern bei dem Prädicat, welches dem das Rechte thuenden zuerkannt wird. Ein solcher ist δίκαιος, wie jener (Christus) δίκαιος ist. Hier kann das καθὼς nicht motivirende Bedeutung (siquidem) haben, sondern nur vergleichende (sicut). Wer das, was Recht ist thut, ist gerecht, so wie Christus gerecht ist; wer das, was Sünde ist thut, ist aus dem Teufel; diese Gegenüberstellung zeigt sonnenklar, daß der Prädicatsbegriff keinen andern Zweck hat, als demjenigen, der das Rechte thut, die Wesensverwandtschaft oder Wesensgleichheit mit Christo zu-

zusprechen. Nicht, daß ein solcher gleich Christo vor Gottes Richterstuhl als schuldfrei werde anerkannt werden, sondern daß ein solcher das Wesen Christi in sich trage, soll gesagt werden. Und insofern hat unser δίκαιός ἐστι allerdings mit dem ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται 2, 29 einige Verwandtschaft, nur daß es nicht mit Düsterdieck aus 2, 29 erklärt werden darf, sondern aus dem in V. 7 enthaltenen Gegensatz erklärt werden muß. Auch betont Johannes hier nicht das Geborensein aus Christo, sondern einfach nur dessen Folge, die Wesensgleichheit. — Δίκαιος bezeichnet also hier nicht die Stellung vor Gottes Gericht, sondern lediglich die Wesensqualität; Christi Wesen ist ein dem Willen des Vaters entsprechendes; ebenso ist das Wesen dessen, der τὴν δικαιοσύνην ποιεῖ, ein dem Willen des Vaters entsprechendes; und insofern hat Calov recht, wenn er sagt, daß dieser Begriff des justus nicht unter den der justificatio sondern unter den der sanctificatio falle.

Wer das, was Recht ist, thut, zeigt damit, daß das dem Willen des Vaters conforme Wesen Christi sein Wesen geworden ist; wer das, was Sünde ist thut, zeigt damit, daß er ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστι (vgl. Ev. Joh. 8, 44) d. h. ein Kind des Teufels ist, das sein Wesen und seine Art*) von ihm überkommen hat. Denn des Teufels Wesen und Art ist es ja, zu sündigen. Dieses erläuternde Mittelglied folgt in den Worten ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει, welche Worte deutlich an Ev. Joh. 8, 44 erinnern, und in dieser Stelle auch ihre Erklärung finden. Ἀπ' ἀρχῆς ist nicht mit Baumgarten-Crusius auf den Anfang der Existenz des Teufels zu beziehen, als ob derselbe vom Anfang seiner Existenz an sogleich gesündigt hätte, — noch mit Bengel auf den Zeitpunkt seines Falles; ersteres ist gegen die sonstige Schriftlehre; letzteres eine willkürliche und unmögliche Deutung der Worte. Sondern mit ἀπ' ἀρχῆς ist der Anfang der menschlichen Geschichte gemeint (Calvin, Lange, Semler); im Vergleich mit der menschlichen Sünde (Lücke, de Wette, Gerlach, Düsterdieck, Huther) erscheint der Teufel als der ἀπ' ἀρχῆς sündigende.

*) Es versteht sich von selbst, daß wir „Wesen und Art“ hier nicht im Sinne der scholastischen „substantia“ nehmen, sondern die inhärirende Artung der Willensqualität damit bezeichnen wollen.

Εἰς τοῦτο ἐφανερώθη κλ. ist dem Inhalte nach eine Wiederholung des Gedankens von V. 5. Der Form nach erscheint dieser Gedanke hier so modificirt, daß erstlich Christus nicht, wie dort, mit ἐκεῖνος, sondern im markirten Gegensatze zu dem διάβολος als der υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, und daß zweitens, gemäß dem bisherigen Gedankengang von V. 7—8, das αἴρειν τὰς ἁμαρτίας hier als ein λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου bezeichnet wird. Τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου sind eben die ἁμαρτίαι; denn das ist ja sein Werk, daß er selber sündigt und auch seinen τέκνοις das Sündigen einflößt; und somit sind auch die ἁμαρτίαι, welche *von den letzteren* begangen werden, ἔργα τοῦ διαβόλου, Werke nach des Teufels Art, und Werke die der Teufel in ihnen wirkt, also in jeder Hinsicht (nach Art und Ursprung) Teufelswerke (Didymus, Oecumenius, Luther, Bullinger, Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck u. v. a.). Mit Unrecht wollen Calov, Hunnius, Spener u. a. auch den Tod und alles Uebel unter die hiergenannten ἔργα τοῦ διαβόλου rechnen, was dem Context zuwider ist. — Λύειν im Sinn von niederreißen, zerstören, zu nichte machen, wie Ev. Joh. 2, 19; 5, 18; 7, 23; 10, 35; Eph. 2, 14.

V. 9 folgt nun der Gedanke, welchen Düsterdieck irrig schon in den Worten δίκαιός ἐστι V. 7 finden wollte. — Der Apostel hat gesagt, daß wer das, was (vor Gott) recht ist, thue, damit zeige, daß er an dem Wesen Christi — wer aber das, was Sünde ist, thue, daß er an der Art des Teufels Theil habe. Er hat ferner wiederholt erinnert, daß der ganze Zweck der Menschwerdung Christi darauf gerichtet sei, der ἁμαρτία ein Ende zu machen. Somit hat er gezeigt, daß ein Kind Gottes, ein Christ, nicht sündigen *darf*, oder genauer, daß man, wenn man nicht ein Kind des Teufels sein, sondern an Christi Wesen theilhaben will, nicht sündigen *darf*. Er fügt nun das noch innerlichere hinzu, daß, wer ein Kind Gottes, aus Gott geboren, ist, nicht sündigen *kann*. Daß das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν ein *Widerspruch* ist mit dem ganzen Wesen und Zweck Christi, ist V. 7—8 gezeigt; daß das Geborensein aus Gott zu seiner wesentlichen, innerlich nothwendigen, *unausbleiblichen Folge* das μὴ ἁμαρτάνειν hat, wird V. 9 beigefügt.

Der Subjectsbegriff γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ findet

dem zu 2, 29 bemerkten seine Erklärung. Im Prädicatsbe-
iff ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ konnte Johannes den Artikel jetzt aus
m dem Grunde weglassen, aus welchem er oben V. 6 statt
ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν das bloße ἁμαρτάνειν setzen konnte.
er Begriff ist durch das vorangehende bereits hinlänglich be-
mmt. Nur das ποιεῖν wiederholt er noch, damit man nicht
ein bloßes ἔχειν ἁμαρτίαν denke; nachher setzt er (bei δύνα-
ι) das bloße ἁμαρτάνειν (wie oben V. 6), da ja nun eine
ßverständliche Auffassung nicht mehr möglich war. (Nur Dü-
rdieck hat wieder das unmögliche möglich zu machen gewußt,
em er ἁμαρτάνειν wieder von aller und jeder Art des Sün-
ens versteht, und den hieraus resultirenden, mit Kap. 1, 8—10
Widerspruch stehenden Gedanken wieder für eine „ideale An-
auung" erklärt, eine Exegese, die nach dem oben bemerkten
t keiner weiteren Widerlegung bedarf.)

Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde, d. h. thut
t mit Willen und Wissen, was dem Willen Gottes zuwider
. Ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, diese Worte sind
zweierlei Art erklärt worden; die Einen (S. G. Lange,
agel, Jachmann, Paulus, Sander) nehmen σπέρμα im
ne von „Kind" oder „Nachkommenschaft" und beziehen αὐτῷ
Gott, „Gottes Nachkommenschaft bleibt in oder bei Gott",
ibt ihm treu, fällt nicht ab. Die Andern (alle übrigen)
stehen σπέρμα von demjenigen Samen im geistlichen Sinn,
lchen der Widergeborene von Gott empfangen hat und
rch welchen er ein neuer Mensch geworden ist, also von dem
amen oder Keim des neuen Lebens, und demgemäß beziehen
αὐτῷ auf den Menschen. „Gottes Samen bleibt in ihm,
n Menschen." Die letztere Auffassung ist schon darum
rzuziehen, weil nach ihr die fraglichen Worte ein wirkliches
gument enthalten, während sie nach der erstern eine bloße
atologische und überdies verwaschene Wiederholung des in
αρτίαν οὐ ποιεῖ schon gesagten wären; abgesehen davon, daß
Bezeichnung des τέκνον θεοῦ mit dem Worte σπέρμα hier
e ganz ungeschickte, zu dem Bilde des μένειν ἐν τῷ θεῷ gar
ht passende wäre. — Was nun mit diesem σπέρμα gemeint
, ob das Wort Gottes (Augustin, Luther, Bullinger, Calov,
pener, Bengel u. a.) oder der h. Geist (Calvin, Beza u. v. a.)

darüber ist viel und unnöthig gestritten worden. Es ist (Episcopius, Oecumenius, Estius, Lücke) der durch den h. Geist in uns gepflanzte Keim neuen Lebens, des neuen Menschen in uns, also der in uns gepflanzte Christus. — In wem dies σπέρμα gepflanzt ist, in dem bleibt es, μένει; zwar ist dies μένει nicht in Beziehung auf die Frage, ob ein Wiedergeborener jemals wieder vom Glauben abfallen könne, gesetzt, sondern in Beziehung darauf, ob es ihm möglich sei, mit Wissen und Willen gegen den Willen Gottes zu handeln; allein wenn letzteres bei ihm eine Unmöglichkeit ist, dann ist sicher nur um so mehr das erstere eine Unmöglichkeit; wenn ein ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν schon zu dem Schlusse οὐχ ἑώρακε τὸν Χριστὸν berechtigt, wie vielmehr muß ein Schiffbruchleiden am Glauben dazu berechtigen, und insofern haben (trotz Düsterdiecks Unmuth) Calvin und die Dortrechter Artikel insoweit ganz Recht, wenn sie sagen, daß wer hinterher abfalle, damit beweise, daß sein Glaube zuvor auch qualitativ noch nicht der echte gewesen, oder: daß der vera fides das Merkmal der perseverantia inhärire*). Nur die Auffassung dieser perserverantia als eines besondern, gleichsam äußerlich zur fides hinzukommenden „donum", dürfte sich um so mehr bestreiten lassen, als eine solche äußerliche Auffassung unserer Stelle gerade

*) Hiernach wird das in Theil V, Abtheilung 2 dieses Commentars, S. 216 fg. über die Stelle Hebr. 6, 4 fg. von mir bemerkte allerdings eine Modification erleiden müssen. Zwar kann ich jetzt so wenig, wie damals, Calvin Recht geben, wenn er das dort stehende γευσάμενοι so ausbeutet, als rede der Verfasser von solchen, welche in den Gnadenstand nur eben hineingeschmeckt hätten; zwar muß ich vielmehr nach wie vor daran festhalten, daß die Tendenz jener Stelle nicht die ist, zu sagen: je weniger einer von den Gnadengütern geschmeckt habe, desto leichter könne er unrettbar verloren gehen, sondern umgekehrt: je mehr einer bereits Gnadengüter genossen habe, um so unrettbarer sei er verloren, wenn er dennoch diesen Gütern den Rücken kehre, und von dem Bekenntniß Christi abfalle. Nur dies wird — aus unserer Stelle 1 Joh. 3, 9 — hinzufügen sein, daß in demjenigen Menschen, welcher im Sinne von Hebr. 6, 4 fg. aus großen Anfängen oder Ansätzen zu neuem Leben wieder abfalle, eine wahre, qualitativ stichhaltige Wiedergeburt noch gar nicht könne vor sich gegangen sein, daß vielmehr der nachherige Abfall auf eine Unechtheit der vorangegangenen Bekehrung schließen lasse. Das innerste Centrum des Herzens war bei einem solchen Menschen noch nicht zerschlagen, erweicht, umgewandelt.

widerspricht. — Mit der absoluten Prädestination aber hängt diese ganze Lehre gar nicht wesentlich zusammen; denn ob die Ursache, daß es in einem Menschen zur wahren Wiedergeburt nicht komme, im Willen des Menschen oder in einem decretum Gottes liege, darüber enthält ja jener auf unsere Stelle gegründete Lehrsatz (daß echte Wiedergeburt unverlierbar sei) noch gar nichts. — Aber noch in einer andern Hinsicht ist unsere Stelle dogmatisch wichtig. Eine stärkere Widerlegung des romanisirenden Wahnes, als ob in der Kindertaufe auf magische Weise die Wiedergeburt gewirkt werde, gibt es nicht. Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde. Wer noch Sünde thut (im Sinn unsers Contextes) d. h. noch als ein unbekehrter Mensch das, was Sünde ist, mit Willen thut, der ist noch nicht aus Gott geboren, und wäre er auch zwanzigmal getauft worden. Gottes Wort kann nicht lügen. Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς!

Der göttliche Same des neuen Lebens bleibt im Wiedergeborenen, und daraus folgt: καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, wo ἁμαρτάνειν, wie gesagt, in dem durch den Context bestimmten Sinne steht. Es ist ihm innerlich, seinem Wesen nach, nicht möglich, Sünde in jenem Sinne zu thun, mit Wissen und Willen Gottes Geboten zuwiderzuhandeln. Denn das Leid über die Sünde und der Abscheu vor der Sünde sind ja die Basis seiner Bekehrung, und das Licht und das Leben aus Gott und die Liebe zu Christo sind das Wesen des neuen Lebens, das in ihm ist. — Ein jeder wahre echte Christ gibt durch seinen Wandel Zeugniß von der Wahrheit dieses johanneischen Ausspruchs. Er hat noch Sünde in sich (nach Kap. 1, 8—10); Temperament und Affecten bedürfen noch der fortwährenden Reinigung; und auch in seinen Maximen und Tendenzen und Bestrebungen ist noch ἄγνοια, noch unerkannte Verkehrtheit; so geschieht es, daß die σάρξ ihn zu kleineren oder größeren Fehltritten hinreißt, aber im Widerspruche mit seinem Willen, und also, daß er sofort schweres ernstes Leid empfindet auch über den kleinsten Fehltritt. Die Sünden, die er begeht, tragen entschieden den Charakter der Schwachheitssünden an sich, und werden größtentheils peccata per accidens sein; ein seinem Gegenstand und Inhalt nach berechtigter und heiliger Unwille mag in Folge des noch nicht

völlig geheiligten Temperamentes zu sündlicher Heftigkeit empor-flammen; die Hitze des Kampfes um die Wahrheit mag ihn zu Worten und Mitteln hinreißen, deren nicht völlige Lauterkeit er in dem Augenblicke noch nicht einsieht; es mag ihn auch der Trieb des Fleisches im engern Sinn anfechten und in heiße Kämpfe mit sich selbst verwickeln; dagegen ist es dem wahren, echten Wiedergeborenen ganz unmöglich, mit Willen das zu thun, was er als ein von Gott verbotenes kennt. Er wandelt nicht, wie die Welt wandelt, ἐν τῷ σκότει (1, 6); sein Streben und Wollen bewegt sich nicht in der Sphäre dessen, was böse ist; und Thaten zu begehen, welche als solche sündlich sind, ist ihm wirklich und in der That nicht möglich; in demselben Sinne unmöglich, wie es z. B. einem nur halbwegs gewissenhaften sittlichen Menschen unmöglich ist, etwa einen Gegner durch Gift oder Meuchelmord aus dem Weg zu räumen. Wie für einen nur halbweg sittlichen Menschen das Anerbieten: „gib mir die und die Summe, dann will ich deinen Feind vergiften", gar nichts versuchliches hat, weil er eines solchen Verbrechens nicht fähig ist: dem analog (nur freilich aus anderen und höheren Gründen) ist der wahrhaft Wiedergeborene nicht fähig, Handlungen zu begehen, von denen er weiß, daß sie dem Willen und Gebot Gottes entgegen sind; z. B. unerlaubten Lüsten nachzugehen, zu lügen, den Nächsten um das Seine zu bringen, und was immer in den Bereich der peccata manifesta gehören mag. Sein Wandel ist ein heiliger, reiner, und stellt sich als ein heiliger und reiner jedermanns Augen dar. Man verwische nur nicht durch „ideale Anschauungen" diese höchst reale Grenzlinie!

V. 10 zieht nun Johannes aus dem V. 7—8 und V. 9 gesagten (daß ein Kind Gottes das, was Sünde ist, nicht thun darf und nicht zu thun fähig ist), den letzten abschließenden Gedanken: daß sich also in diesem ποιεῖν oder μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην der Unterschied zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels darstellt. 'Εν τούτῳ weist nicht (wie Luther, Calvin, Bengel, Lücke, Neander, Düsterdieck, Huther u. v. a. meinen) rückwärts auf das V. 7—9 gesagte, sondern (wie Grotius, Spener, Episcopius u. a. erkennen) vorwärts, und zwar auf die Worte πᾶς ὁ μὴ ποιῶν

καιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, in welchen Worten sich eben e Quintessenz alles bisher gesagten in einer präcisen Formel sammenschließt. Erst die beigefügten Worte καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν κλ. ithalten einen Fortschritt, eine Ueberleitung zu einer neuen Geukenreihe; in welcher Weise, werden wir sehen. Φανερά στι, sind offenbar, sind als solche erkennbar. Ὁ μὴ ποιῶν καιοσύνην, „wer nicht thut, was Recht ist"; der Artikel konnte er aus derselben Ursache weggelassen werden*), wie V. 9 vor μαρτίαν. Ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι ist ebenso mit τέκνον θεοῦ εἶναι nonym, wie τέκνον διαβόλου εἶναι mit dem V. 8 vorkommenden ι τοῦ διαβόλου εἶναι.

Καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ fügt nun Johannes nachdrucksvoll bei, und bildet mit diesem, sich V. 11—12 rtsetzenden Gedanken das Uebergangsglied zu dem zweiten Unterschnitt, welcher V. 13 beginnt. Wer freilich nicht einsehen ill, daß der Begriff des τέκνον θεοῦ der diesen ganzen Theil s Briefes beherrschende Begriff ist, wer, anstatt in 3, 1, elmehr in 2, 29 das Thema dieses Theiles ausgesprochen ndet, der kann auch das Gedankenverhältniß zwischen V. 10 nd 13 nicht richtig erkennen. So meinen denn Düsterdieck u. a. s sei V. 1—10 von den τέκνοις θεοῦ die Rede gewesen, um n Begriff der δικαιοσύνη zu erläutern, während doch umkehrt das ποιεῖν δικαιοσύνην V. 7 und 10 (welchem übrigens s ἁγνίζειν ἑαυτὸν V. 3 als coordinirter Begriff vorangegangen) dazu dient, den Begriff des τέκνον θεοῦ zu erläutern. Mit . 10, meint man, gehe der Apostel nun vom Begriff der καιοσύνη auf den der Bruderliebe über, und es beginne mit . 10 ein neuer Hauptabschnitt, der von der Bruderliebe handle; an vergißt aber, daß dann Kap. 4, 11 fg. noch einmal ein bschnitt von der Bruderliebe beginnt, und man sonach zwei rschiedene und auseinanderliegende Abschnitte annehmen müßte, e den gleichen Inhalt hätten. Sobald man statt dessen einht, daß der Begriff des τέκνον θεοῦ der diesen Theil des riefes beherrschende, und daß in V. 1 das Thema dieses heiles enthalten ist, so kann es keinen Augenblick zweifelhaft

*) A und C lesen übrigens τήν. Doch scheint diese Variante nur m Streben nach Conformirung mit V. 7 ihre Entstehung zu danken.

sein, daß nicht V. 10, sondern erst V. 13 der neue Unterabschnitt beginnt, und daß derselbe nicht von der Bruderliebe als solcher, sondern — den Worten V. 1 διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ὑμᾶς entsprechend — von dem Haß der Welt im Gegensatz zur brüderlichen Liebe der Christen untereinander, handelt. Nachdem der Apostel V. 10 den Unterschied zwischen den aus Gott geborenen und den nicht aus Gott geborenen hingestellt hat, geht er V. 13 zu dem feindlichen Verhalten der letzteren gegen die ersteren über. Den Uebergang zu diesem zweiten Unterabschnitt bilden die Worte vom Schlusse des zehnten Verses an bis zum Ende von V. 13. Indem nämlich Johannes im Sinne hat, zu der Feindschaft der Welt gegen die Kinder Gottes überzugehen, hebt er aus dem allgemeinen μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην den speciellen Zug*) μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ heraus, und macht ihn besonders namhaft.

Hier entsteht nun aber die Frage, welchen Begriff der Apostel mit ἀδελφός verbinde. Düsterdieck ist überaus schnell fertig mit der Versicherung, ἀδελφοί seien bei Johannes immer dies aus Gott geborenen, und Bruderliebe ei immer die Liebe der aus Gott geborenen untereinander. Und so wirft er die Ansicht von Estius, Grotius, Rosenmüller und Rickli, welche ἀδελφός auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen beziehen, ohne weiters bei Seite. Allein so gar geschwind läßt sich die Sache denn doch nicht abmachen. Von dem, welcher „nicht aus Gott ist“, redet der Apostel, und sagt, daß sein μὴ ἐκ θεοῦ εἶναι sich unter andern dadurch kundgebe, daß derselbe „seinen Bruder nicht liebe“. Ist denn nun der Unwiedergeborene der Bruder des Wiedergeborenen in dem von Düsterdieck angenommenen Sinn, nämlich darum, weil beide „aus Gott geboren sind?“ Doch wohl schwerlich. Wäre mit dem ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ die auf die Wiedergeburt begründete Liebe der Wiedergeborenen untereinander gemeint, so dürfte ja dem Unwiedergeborenen gar kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er an

*) Huther meint, die ἀγάπη sei kein Theil oder specieller Zug der δικαιοσύνη, sondern „Inhalt und Wesen“ derselben. Das könnte wohl von der ἀγάπη schlechthin (mit Inbegriff der Liebe zu Gott) gesagt werden, nicht aber von der Liebe zu den Brüdern.

dieser Liebe keinen Theil habe. Ja die Worte „wer seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott“, würden dann consequenter Weise sogar den Sinn annehmen müssen: „Wer die gleich ihm selbst noch Unwiedergeborenen nicht liebt, ist nicht aus Gott.“ In welches Wirrsal von Paralogismen geräth man da! Hätte Johannes geschrieben ὁ μὴ ἀγαπῶν τοὺς ἀδελφούς, so wäre es ein ander Ding; dann könnte man οἱ ἀδελφοὶ als einen objectiv und absolut hingestellten Begriff, als Bezeichnung derer, die untereinander im wahren und höchsten Sinne Brüder sind, d. h. der Wiedergeborenen, fassen, und der Sinn könnte dann dieser sein, daß, wer an der Liebe dieser Wiedergeborenen untereinander keinen Theil habe, selbst auch noch kein Wiedergeborener sei. Allein so schreibt eben Johannes nicht, sondern er stellt den ἀδελφὸς mittelst des Genitivs αὐτοῦ als den Bruder dessen, der nicht liebt aber lieben sollte, hin, d. h. als einen relativen Begriff. Die Forderung, „seinen Bruder zu lieben“, wird also als eine allgemein gültige vorausgesetzt, und nun wird gefragt: wer vollzieht dieselbe? und von dem, welcher sie nicht vollzieht, wird gesagt, daß er nicht aus Gott sei. Sonach wird ἀδελφός hier im weitesten Sinn, im Sinn von πλήσιος, Luk. 10, 36 fg., genommen sein, und das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezeichnen. An der Stelle 2, 9 war die Gedankenverbindung eine ganz andere; dort war dem Contexte nach die Rede von Gliedern der christlichen Gemeinde, welche für Christen gelten wollten; wenn es von ihnen hieß καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν, so war der Begriff des ἀδελφὸς αὐτοῦ durch den Context bestimmt als der des Mit-Gliedes dieser (sichtbaren) Gemeinschaft (keineswegs aber als der des Mit-Wiedergeborenen, was dort so wenig passen würde wie hier). Der Sinn war dieser: Wer da sagt, er sei im Licht, und dann doch den, welcher (dieser Aussage zufolge) sein Bruder in Christo sein müßte, haßt, der ist in Finsterniß. An unserer Stelle dagegen ist nicht von Scheinchristen und Namenchristen, wenigstens nicht vorzugsweise von solchen, die Rede, sondern seit V. 7 von dem schneidenden qualitativen Gegensatze zwischen allen, welche τέκνα τοῦ διαβόλου sind (und dazu gehören vorzugsweise die außerhalb der Gemeinde Christi stehenden Weltkinder) und allen,

welche Kinder Gottes sind. Ja der Apostel ist bereits im Begriffe, die ersteren in den Ausdruck ὁ κόσμος (V. 13) zu concentriren, und sie in ihrem offenen, sichtbaren Feindesverhältniß zur Gemeinde Christi zu betrachten; und das Moment des μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ soll ihm gerade dazu dienen, auf dieses Charakteristicum: μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος, überzuleiten. Hier kann also bei den Worten ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ unmöglich an das Verhalten derer, welche „Brüder in Christo" zu sein vorgeben, gedacht werden, sondern nur an das allgemeine Verhalten der Unwiedergeborenen gegen ihren Nächsten. So bestätigt sich durch eine Vergleichung mit Kap. 2, 9 nur um so mehr, daß ἀδελφὸς an unserer Stelle das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezeichnet. Es ist dies aber für das richtige Verständniß des folgenden (V. 13 fg., besonders V. 16) von großer Wichtigkeit.

V. 11—12. Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, (ἐπαγγελία liest Codex C, was aber weder äußerlich beglaubigt, noch innerlich passend ist). „Denn dies ist die Botschaft, die ihr von Anfang gehört habt, daß wir einander lieben sollen." Ὅτι steht, weil das V. 11 gesagte zur Erläuterung dient, warum, wer seinen Bruder nicht liebe, kein Kind Gottes sei. Uns, den Kindern Gottes, ist ja von Anfang diese Botschaft gegeben, daß wir einander lieben sollen. Ἵνα ist wieder gebraucht, wie 2, 27; 3, 1 u. a. Der Satz mit ἵνα gibt nicht die Absicht an, in welcher das im regierenden Satze gesagte geschehen ist, sondern das im Satze mit ἵνα enthaltene selber wird als ein beabsichtigtes dargestellt.

„Dieses ist die Botschaft, die ihr von Anfang gehört habt", αὕτη weist, gerade sowie ἐν τούτῳ V. 10, vorwärts, nämlich auf den Satz mit ἵνα. Der Inhalt dieser Botschaft ist das Gebot, daß wir einander lieben sollen. Daraus folgt, daß unsere „ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς" nicht identisch ist mit der ἐντολὴ παλαιά Kap. 2, 7. Denn dort sahen wir ja, daß Johannes als Inhalt der ἐντολὴ παλαιά κλ. angibt: τὸν λόγον ὃν ἠκούσατε, d. h. das ganze den Lesern verkündigte Wort von Christo. Mit Absicht scheint Johannes es vermieden zu haben, das nämliche Wort ἐντολὴ zu brauchen. So haben wir denn auch das ἀπ' ἀρχῆς in unserm Verse nicht aus dem

ἀπ' ἀρχῆς Kap. 2, 7 zu erklären. An jener Stelle bildete das ἀπ' ἀρχῆς den Gegensatz zu dem Neuen, was Joh. Kap. 2, 8 über das Licht „als ein bereits erschienenes" bringen wollte. An unserer Stelle ist ein derartiger Gegensatz nicht vorhanden. Hier wird daher ἀπ' ἀρχῆς nicht in einem relativen, sondern im absoluten Sinn zu fassen sein; nicht im Sinne von „bisher schon" (im Gegensatz zu einem erst jetzt zu verkündigenden), sondern im objectiv geschichtlichen Sinne. Die Botschaft, daß ihr einander lieben sollen, habt ihr von Anfang an, d. h. von Anfang der Geschichte an, als eine von allem Anfang an gegebene, gehört. Dafür spricht denn auch V. 11, wo Johannes daran erinnert, wie und in welcher Weise diese ἀγγελία (wenn auch nicht in der Form einer ἐντολή — aber dies Wort hat ja auch Johannes geflissentlich vermieden — doch in der einer actischen Gottesbotschaft) bereits an die ersten Geschlechter der Menschen gelangt sei.

Οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ κλ. Die grammatische Anknüpfung ist eine ziemlich lose. Will man ein logisches Verhältniß herstellen, so muß man allerdings (was Düsterdieck mit Unrecht leugnet) etwas ergänzen. Vollständig würde der Gedanke also lauten, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καὶ μὴ ποιῶμεν καθὼς Κάϊν, ὃς ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν κλ. Alle anderen Ergänzungsarten erweisen sich auf den ersten Blick als gekünstelt*). — Der Gedanke selbst ist klar. Kain erwies sich (nach V. 8) als ἐκ τοῦ πονηροῦ (= διαβόλου) ὤν, indem er seinen Bruder tödtete (σφάζειν ursprünglich vom Schlachten der Opfer, in der LXX und Neuen Testament besonders in der Apokalypse für „tödten" überhaupt); denn das war ja beides, ein Thun dessen, was nicht δικαιοσύνη ist, und das äußerste Gegentheil der ἀγάπη. Ja es zeigt sich gerade in diesem Beispiel, wie das μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ und das μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην innerlich verwandt sind und jenes zu diesem führt. — In dem Urtheil, das Gott und sein Wort über

*) Grotius und Lücke ergänzen: καὶ μὴ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ, καθὼς κλ. was sich noch am ersten hören ließe, obwohl das καὶ μὴ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ keinen richtigen Gegensatz zu ἀγαπῶμεν bildet. Sander will gar ergänzen: οὐκ ἐσμὲν καθὼς Κάϊν. Andere anders.

Kains That gefällt, liegt die ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

Der Apostel verweist aber nicht bloß im allgemeinen auf dies Beispiel Kains, sondern er fügt noch die Worte bei: καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. Den Zweck dieses Zusatzes begreift man nur, wenn man das Verhältniß dieser Verse zu V. 13 richtig auffaßt. Der Haß der Welt gegen die Kinder Gottes ist es, auf den Johannes den Gedanken überlenken will. Darum hat er aus dem μὴ ποιῶν δικαιοσύνην das μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν besonders herausgehoben; darum betont er jetzt, daß schon bei Kain jener Neid des ἐκ τοῦ πονηροῦ ὢν und ἔργα πονηρὰ πράττων gegen den δίκαιος sich gezeigt habe*). Somit lenkt er von dem allgemeinen μὴ ἀγαπᾶν über zu der ganz speciellen Bethätigung dieses Hasses, wie sie von Seiten derer, welche ἐκ τοῦ πονηροῦ sind, sich stets gegen die τέκνα θεοῦ zeigt. Das Gerechtsein der letzteren ist schon an sich selbst den ersteren ein Gegenstand des Hasses; es ist (vgl. oben zu V. 1) dieses in den Kindern Gottes waltende, heilige, gerechte, gott-entsprechende Wesen den Kindern des Argen etwas unheimliches und fremdes, und ist ihnen so verhaßt, als Gott selbst ihnen verhaßt ist. Sie sind in ihren ἔργοις πονηροῖς nur so lange ruhig und scheinbar glücklich, als ihr Gewissen nicht geweckt wird. Der bloße Anblick, die bloße Existenz von τέκνοις θεοῦ, welche τὰ δίκαια thun, schreckt jene aus ihrer Ruhe; sie fühlen es, wenn sie sich's auch nicht

*) Man hat gefragt, woher es denn bekannt sei, daß Kain schon zuvor böse Werke gethan, und eben darum seinen Bruder gehaßt habe. Darauf darf man nicht mit Düsterdieck antworten, ἔργα πονηρὰ bezeichne die ganze Gesinnung oder den Gesammtzustand, der eben in der nachherigen Mordthat sich kundgegeben; denn nicht von einer Gesinnung, sondern von Werken, und nicht von solchen, die dem Hasse nachfolgten, sondern die ihm vorangingen, redet der Apostel. Vielmehr ist zu sagen, daß Johannes daraus, daß Kains Opfer ungnädig angesehen wurde, mit vollem Recht auf vorangegangene ἔργα πονηρά schließen durfte. Man wird ja auch nicht mit Einem Schlage zum Mörder. Alles deutet darauf hin, daß wie Kains Gesinnung so sein Wandel und Leben schon zuvor ein Gott entfremdetes gewesen.

zugestehen, daß hier eine Macht waltet, die sie richtet, und darum hassen sie die τέκνα θεοῦ.

So hat Johannes den Uebergang zum zweiten Unterabschnitt hier völlig vorbereitet.

V. 13—14. Die feindselige Stellung der Welt zu den Kindern Gottes ist es also, wovon Johannes jetzt redet. Was er darüber zu sagen hat, ist ein doppeltes, erstlich (V. 13), daß der Christ sich über den Haß der Welt nicht verwundern soll (und dies wird V. 14 begründet), sodann, daß der Christ diesen Haß nicht erwiedern darf (V. 15—16).

Die Worte V. 13 sind an sich völlig klar. Ueber ὁ κόσμος vgl. das zu Kap. 2, 15 bemerkte; es ist auch hier wieder die von dem Lichte Christi noch nicht durchdrungene, noch in der σκοτία geknechtete, und darum vor dem φῶς sich fürchtende und dasselbe hassende Welt. Εἰ steht nicht für ὅτι, ebenso wenig für siquidem, sondern in seiner eigentlichen und echten Bedeutung. Εἰ mit dem Indicativ stellt den Fall nicht (wie Düsterdieck fälschlich sagt) als „hypothetisch" hin, sondern εἰ mit dem Indicativ stellt das in dem Conditionalsatz gesagte als ein wirklich in vielen Fällen eintretendes dar, und spricht aus, daß, wenn immer oder so oft immer der Fall A eintrete, auch das im Nachsatz gesagte B eintreten werde oder soll. Z. B. εἰ βροντᾷ, καὶ ἀστράπτει, „so oft es donnert, blitzt es", es wird schlechthin B als durch den Eintritt von A bedingt dargestellt, ohne irgend welche Nebenrücksicht, daß A nur möglicherweise eintreten könnte, oder daß es ungewiß sei, ob A eintreten werde. So ist auch hier der Gedanke dieser: Wann immer der Fall eintritt, daß die Welt euch haßt (und dabei ist als bekannt vorausgesetzt, daß er wirklich oft eintritt), so wundert euch nicht (nämlich darüber). Der Conditionalsatz mit εἰ gibt also den Fall an, in welchem die Forderung μὴ θαυμάζετε an die Christen ergeht. Stünde ὅτι, so würde das μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος als der Gegenstand, worüber man sich nicht wundern solle, eingeführt. (Wie z. B. Ev. Joh. 3, 7; 4, 27 wo εἰ aus dem einfachen Grunde keine Stelle hätte, weil an jeder der beiden Stellen ein einmaliges, in der Vergangenheit liegendes, sich nicht öfter wiederholendes Factum den Gegenstand des θαυμάζειν

bildet). An unserer Stelle wäre, wenn man den Gedanken in voller logischer Vollständigkeit herstellen wollte, noch ein ὅτι μισεῖ κλ. zu suppliren. „Tritt der Fall ein, daß euch die Welt haßt, so verwundert euch nicht (scil. darüber, daß dieser Fall eintritt, daß sie euch haßt"). — Der Gedanke weist auf die Aussprüche des Herrn Ev. Joh. 15, 18—19; 17, 14; Matth. 10, 22; 24, 9; Marc. 13, 13; Luk. 21, 17 zurück. Ἀδελφοί redet der Apostel seine Leser an, indem er diese Mahnung an sie richtet; nicht als ob in dem ἀδελφοί der Begriff des Wiedergeborenseins läge (vgl. dagegen das zu V. 10 bemerkte), sondern weil er in diesem Augenblicke es ihnen zum Bewußtsein bringen will, daß jene von Gott an alle Menschen gerichtete, aber bei den Weltkindern unvollzogen bleibende Forderung der brüderlichen Liebe zu allen Menschen eine zwischen ihm und den Lesern wirklich vollzogene ist. Im Begriff ἀδελφός als solchem liegt also noch kein specifisch christliches Element (vgl. V. 12 ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, was mit μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ V. 10 ganz parallel ist); aber insofern dieut unser ἀδελφοί V. 13 zur Anrede an die Gotteskinder in ihrem Gegensatz zum κόσμος, weil der an sich menschliche Begriff des Bruderverhältnisses in ihnen durch die Macht der Gnade und des Geistes Christi ein real verwirklichter ist.

Warum sich die Kinder Gottes über den Haß der Welt nicht verwundern sollen, wird nun V. 14 erklärt. Ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. Ἡμεῖς stellt Johannes mit Nachdruck voran. Wir, will er sagen, wir haben die Kraft, die Brüder zu lieben; jene können es ja nicht. Aber sagt er das wirklich? — Wenn es seine Art wäre, einen aufgestellten Satz nur nach den Regeln einer äußerlichen Logik zu beweisen, und wenn er bei dem μὴ θαυμάζετε an nichts weiter, als an das äußerliche und negative „sich nicht wundern = es begreiflich finden" gedacht hätte, dann hätte er allerdings anders fortfahren müssen; er hätte schreiben müssen: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν· ὁ ἐν τῷ θανάτῳ μένων μὴ ἀγαπᾷ; er hätte die Liebe als

›lge des Lebendiggewordenseins, den Haß als Folge des
des hinstellen müssen. Aber bei dem Zuruf μὴ θαυμάζετε
: er eben mehr als jenes negative „sich nicht verwundern",
hr als jenes verstandesmäßige Begreiflichfinden dieser Er=
:inung im Sinne. Indem er ihnen zuruft: verwundert euch
ht, will er nicht bloß einer Verwunderung des Verstandes,
dern vor allem einer Verwunderung des Gemüthes, einer
thlosigkeit und Erschrockenheit des Innern, das zu einem
:ewerden an Gott führen könnte, entgegentreten, und darum
it in dem negativen μὴ θαυμάζετε das positive: sondern
d getrost mit inbegriffen. Demgemäß ist nun V. 14 nicht
ıu bestimmt, es dem Verstande begreiflich zu machen, woher
komme, daß die Welt die Kinder Gottes hasse; sondern dem
:rzen die Motive des Getrostseins darzubieten. Und darum
lt er V. 14 die Liebe nicht als die Folge, sondern als
s Kennzeichen*) des Lebendiggewordenseins hin, schreibt
ht: „wir lieben die Brüder, weil wir vom Tod zum Leben
durchgedrungen sind", sondern schreibt: „wir wissen, daß wir
n Tod zum Leben durchgedrungen sind, daraus, daß wir die
über lieben." Die Partikel ὅτι hängt nicht von μεταβεβή-
μεν (Baumgarten-Crusius, Köstlin), sondern von οἴδαμεν ab
uther und die meisten).

In dem Satze μεταβεβήκαμεν κλ. tritt nun an die Stelle
Kategorie von φῶς und σκοτία die davon verschiedene
:r verwandte von θάνατος und ζωή. Das Uebergegangen=
ı vom Tod ins Leben (mit Düsterdieck u. a.) kurzweg als
ntisch mit dem ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι zu erklären, ist nicht
hlgethan. Der Gegensatz von ζωή und θάνατος ist freilich
: dem von θεός und διάβολος correlat, aber nicht mehr, als
h der von φῶς und σκοτία. Jede dieser Kategorien will
:n doch in dem eigenthümlichen, was sie besagt, verstanden
› begriffen sein. — Im Ev. Joh. geht Johannes den um=
ehrten Gang, er nennt 1, 4 zuerst die ζωή, dann das φῶς.

*) Abgeschmackt ist die Erklärung der römischen und socinianischen
Ileger, welche die ἀγάπη nicht als das Kennzeichen, sondern als die
ache des μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν ansehen. „Daraus,
wir lieben, wissen wir, daß wir ins Leben übergegangen sind", sagt
annes. Das μεταβεβηκέναι geht der ἀγάπη voraus.

„In dem Logos", sagt er, „war Leben", nicht: das Leben, sondern „Leben". Er sieht sich unter der Menge dessen, was geworden ist (V. 3) um, wo er Leben finde, und findet Leben, wahres Leben, nur in jenem Wort, jenem ewigen, zum Wesen Gottes ewig wesentlich hinzugehörigen, hypostatischen Sich-selbst-aussprechens-Acte Gottes, der von Ewigkeit und abgesehen von aller Creatur-Erschaffung ein Reden Gottes zu Gott (πρὸς τὸν Θεὸν) war, durch den dann aber auch der Vater alles, was geworden ist, gemacht hat. In ihm war Leben. Denn (Kap. 5, 26) wie der Vater das Leben in ihm selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ihm selber zu haben, während dagegen die Creatur das Leben nicht als ein ihr inhärirendes hat, sondern nur in Gottes Willen ihr Sein hat, und in das Nichts zurückkehren würde, sobald Gott das ihr geschenkte Leben zurückzöge. So kann nun Johannes (1, 4) den Logos sofort ἡ ζωὴ nennen, und fügt nun das Neue bei: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Wie verhalten sich nun Licht und Leben zu einander? Gehen wir von der empirischen Erfahrung aus, so stellt sich alles Leben dar als die Erhebung einer Vielheit von niederen Existenzen zu einer höheren einheitlichen Existenz, deren Factor nicht in jener Vielheit, sondern außerhalb derselben liegt. Die Elemente z. B. des lebendigen, leiblichen Organismus sind chemische Stoffe, die, sich selbst überlassen, nichts anderes vermögen, als nach den chemischen Gesetzen sich zu verbinden, d. h. zu zersetzen, zu „verwesen", wie man dies an dem vom Leben verlassenen Leib, am Leichnam, sieht. Beseelt, belebt vom Lebensprincip, von der lebendigen Centralmonas, gehen sie Verbindungen ein, die auf chemischem Wege, d. h. nach den im Makrokosmus, in der anorganischen Welt geltenden chemischen Gesetzen, nicht herzustellen sind, sondern nur von dem lebenden Organismus, diesem Mikrokosmus, zu Wege gebracht werden. Der lebende Organismus assimilirt den makrokosmischen Stoff, und zwingt ihn, organische Verbindungen einzugehen. Die Chemie vermag diese Verbindungen auf chemischem Wege aufzulösen und ihre Art zu erkennen, vermag aber nicht sie herzustellen. Die Chemie vermag nicht die kleinste lebendige Pflanzenzelle oder lebendige Muskelfaser auf chemischem Wege zu produciren, geschweige denn

inen Homunculus herzustellen. Leben wird nur von Lebendigem erzeugt; alles organische setzt ein vor ihm vorhandenes Lebensprincip voraus, und so hat der (von Goethe so sehr perhorrescirte, weil misverstandene) Satz Jakobi's, daß alles Lebende nur durch ein außer ihm seiendes lebt, seine volle Wahrheit. Was nun die Centralmonas im Einzelorganismus, das ist der λόγος τοῦ ϑεοῦ im Weltall, im Leben des Makrokosmus. Nur ist dabei nicht zu übersehen, daß der große Organismus des Weltalls nicht so, wie die Mikrokosmen der Pflanzen-, Thier- und Menschenleiber, bloß aus stofflichen Elementen, d. h. chemischen Stoffen, besteht, sondern ein, die Potenzen des geistigen und sittlichen Lebens ebenso wie die des Naturlebens als Elemente in sich tragendes Lebendiges ist, bei welchem sich daher mit dem Naturlauf die Geschichte verbindet*). Und eben darum ist der Logos, wie das Leben, so zugleich das Licht der Welt (worüber das zu Kap. 1, 5 bemerkte zu vergleichen ist). Wie das Leben eine Vielheit von Elementen zu einer höheren Einheit des Seins erhebt, so erhebt das Licht (schon das physische) eine Vielheit seiender Existenzen zur höhern Einheit des Gesehenwerdens. Und so ist das Licht die intensivste Action des Lebens selbst, jene Action, wodurch lebende Existenzen für einander werden, sich gegenseitig ihr Leben ausfünden. Der Logos, welcher alles creatürlichen Lebens Quell ist, ist auch das Urlicht der Welt, Auge und Sonne zugleich. — Wie nun die Gemeinschaft mit dem Logos als dem Leben und dem Lichte keine bloß theoretische, sondern eine wesentlich sittlich religiöse sei, das ist ebenfalls schon zu Kap. 1, 5 gezeigt worden. Die Selbstsucht ist das Sich-in sich-verschließen, das Gegentheil des Lichtes und Leuchtens; die Lüge das Gegentheil des Sich durchleuchten und beleuchten lassens.

Wie sich nun die Creatur in Selbsucht und Lüge gegen den, der das Licht und darum die Liebe ist, verschließt, so

*) In der Verkennung dieser handgreiflichen Thatsache liegt der Irrthum derer, welche an die Stelle des ewig persönlichen, bewußten Logos eine bloße „Weltseele“ nach Analogie etwa der Thier- oder Pflanzenseele setzen.

reißt sie sich damit los von dem, der ihr Leben ist, und in dem sie allein das Leben hat und haben kann. Es ergeht daher der durch die Sünde von Gott losgerissenen Welt analog, wie es dem von der Seele verlassenen Leichnam ergeht; die harmonische Verbindung der den Makrokosmus constituirenden physischen und geistigen Elemente und Potenzen hört auf; es tritt ein bellum omnium contra omnes, eine Zersetzung oder Verwesung ein, und der unerlöste κόσμος ist es eben, welcher in seinem μὴ ἀγαπᾶν dies Bild der Zersetzung darstellt, und so durch sein μὴ ἀγαπᾶν sein ἐν τῷ θανάτῳ εἶναι bekundet, während dagegen die Kinder Gottes, dadurch, daß der menschgewordene Logos in sie hineingeboren ist, wiedergeboren sind zur ἀγάπη und nun durch die sich selbst hingebende, sich in den Tod gebende, den Haß der Welt zur Rettung der Welt tragende Liebe beurkunden, daß sie aus jenem Zustande des Todes erlöst und in die ζωή versetzt sind.

Es geht schon aus dieser Betrachtung hervor, daß bei den Kindern Gottes ebenso, wie bei Christo selber, das dem Tode entrückt sein nicht ohne eine liebende Hingabe in den Tod sich verwirklicht. Wie Christus den Tod überwand dadurch, daß er ihn erduldete, dem analog ist jene Liebe der τέκνα θεοῦ, in welcher ihr μεταβεβηκέναι εἰς τὴν ζωὴν sich bekundet, eine solche, welche den Haß der Welt geduldig trägt. Daß dies in den Worten ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφοὺς mit darinnen liegt, und daß wir ἀδελφοί im weitesten Sinne zu fassen haben, geht schon aus dem zu V. 10 und 13 bemerkten hervor. Diejenigen entleeren den johanneischen Gedanken seines tiefsten und köstlichsten Inhalts, welche unter der Bruderliebe nur die Liebe der Wiedergeborenen untereinander verstanden wissen wollen. Der stärkste Gegenbeweis gegen diese verkehrte (mit den Aussprüchen Christi Matth. 5, 44 u. a. und der sonstigen Lehre der Apostel z. B. 1 Cor. 4, 12 in Widerspruch stehende) Auffassung liegt in V. 16.

Die Schlußworte unsers Verses ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ erklären sich aus dem Gegensatze. Nur stellt auch hier Johannes nicht (wie Düsterdieck meint) das trockne logische Gegentheil hin („wer nicht liebt, zeigt damit, daß er noch im Tode ist"), sondern erweitert den Gedanken zu dem warnenden

sspruche, daß das Nicht-Lieben, wie ein Kennzeichen s Noch-im-Tode-seins, so eine Ursache des fernern Im-ode-Bleibens sei. Denn wie jede Sünde, so verschließt vor allem diese, die Gesinnung des Nicht-Liebens, das Herz n Einwirkungen der Gnade. Alle Bekehrung fängt ja mit nem Aufschließen des Herzens gegen das richtende Licht ottes, und darum mit einem Abschen-empfinden gegen die ünde (mithin vor allem gegen die Selbstsucht) an.

V. 15. Die am Schlusse von V. 14 eingetretene neue Wendung des Gedankens, daß, wer den Bruder nicht liebt, cht nur zur Zeit noch im Tode ist, sondern auch im Tode eibt, findet hier V. 15 ihre Erläuterung und Begründung Wer seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder, und ihr sset, daß ein jeder Menschenmörder das ewige Leben nicht als in ihm bleibendes hat." Man bemerke aber die zwischen . 14a, V. 14b und V. 15 stattfindende Steigerung: wer seinen ruder nicht liebt (sondern haßt), ist a) noch nicht zum Leben ndurchgedrungen, b) bleibt auch ferner im Tode, und c) ge-ßt, er hätte zur Zeit die ζωὴ αἰώνιος in sich (was jedoch nach . 9 nicht im vollen Sinne möglich ist), so würde dieselbe doch cht in ihm bleiben er würde, in Folge seines μισεῖν, aus r ζωὴ (welche ebendarum keine echte sein könnte) wieder rausfallen.

Was nun die einzelnen Glieder des Gedankens betrifft, rch welchen obiger Satz, und zwar in seiner dritten, ge-igertsten Form begründet wird, so erläutert sich das erste Ge-nkenglied: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρω-οκτόνος ἐστι durch die deutliche Rückbeziehung auf die V. 12 brachte Geschichte Kains. Es ist dies eben nicht bloß ein ver-zeltes Beispiel, sondern eine Geschichte von typischer Art und atur. Bei Kain ist nur in die sichtbare Erscheinung heraus-treten, was alles Hasses Wesen ist. Die gelindeste Definition r gelindesten Form des Hasses wäre schon: „einen nicht leiden nnen", und was besagt diese sinnreiche Bezeichnung des Wider-llens anderes, als daß dem A schon die Existenz des B zuviel , und er sich mit ihr nicht zusammenzufinden weiß, und er, nn es auf ihn ankäme, die Existenz des B sich vom Halse affen würde. Die selbstsüchtige Negation der fremden Existenz

ist das Wesen alles Hasses; ob nun der B bloß dahin, wo der Pfeffer wächst, gewünscht, oder ob er durch Ränke von seiner Stelle, die er im Leben einnimmt, verdrängt und weggebissen wird, oder ob man sogar durch fein oder grob verbrecherische Mittel ihm, sublim oder grob, das Leben verkürzt oder nimmt — darauf kommt im wesentlichen nicht viel an; diese Unterschiede hängen meist von äußeren Umständen und Ursachen ab; der Haß als solcher ist schon Negation der fremden Existenz; der Haß ist „ein Mord im Herzen" (Augustin) quem odimus, vellemus periisse (Calvin), wo der Haß im Herzen wohnt, da ist es nicht des Hassenden Verdienst, wenn auf dem Baume des Hasses nicht die Frucht des wirklichen Mordes zur Reife kommt; sie ist die specifische, regelrechte Frucht dieses Baumes. So kann Johannes schreiben πᾶς ὁ μισῶν κλ. ἀνθρωποκτόνος ἐστί*). — Für die Worte τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ gelten die zu V. 10 gemachten Bemerkungen. Schon das allgemeine πᾶς zeigt, daß Johannes nicht etwa von Gliedern der Christengemeinde allein hier redet, sondern allgemein von allen, die ihren Nebenmenschen hassen.

Das zweite Glied des Gedankens lautet: καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Düsterdieck thut sehr Unrecht, die Aussage οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν für „im wesentlichen Sinne vollkommen entsprechend dem μένει ἐν τῷ θανάτῳ" zu erklären (sowie er zuvor das μένει ἐν τῷ θανάτῳ für synonym mit „er ist zur Zeit noch im Tode" erklärt hat). Auf solche Art kann man aus allem alles machen, und alles mögliche in den Johannes hineininterpretiren. Johannes steigert vielmehr, wie wir oben schon gesehen haben, die Aussage: „er bleibt im Tode", zu der noch schneidenderen: „er hat nicht das ewige Leben als bleibendes in sich." Scheinbar ist damit weniger gesagt, in Wahrheit viel mehr. Scheinbar ist nur das alleräußerste negirt: daß ein ἀνθρωποκτόνος das ewige Leben bleibend in sich habe,

*) Offenbar contextwidrig ist die Ansicht von Lyra u. a., Johannes nenne den Hassenden darum einen Mörder, weil er seiner eigenen Seele schade. Dieser Gedanke folgt ja erst im zweiten Versglied als Schlußfolgerung aus dem ersten Versgliede, kann also nicht die Begründung desselben enthalten.

gegen zugegeben: daß er es temporär (in einem gewissen
inne) in sich haben könne*). In Wahrheit ist ebendamit das
erstärkste und schneidendste gesagt, daß nämlich ein Mörder,
ist den Fall zugegeben, daß er jetzt ζωὴν αἰώνιον in sich
be, doch aus dieser ζωὴ wieder in den θάνατος zurückfallen
rde und müsse. — Ζωὴν αἰώνιον ohne Artikel schreibt Johannes
hlweislich, weil er (gemäß V. 9) „das ewige Leben" einem,
r kein wirkliches Kind Gottes im Sinn von V. 9 ist, nicht —
ch nicht einmal temporär — zusprechen kann. Aber „ewiges
ben", d. h. Kräfte der zukünftigen Welt (vgl. Hebr. 6, 4)
nnte ein solcher in sich haben.

Durch οἴδατε ὅτι stellt Johannes das im zweiten Vers-
ied gesagte als eine den Lesern bekannte Wahrheit hin. Man
t gefragt, woher sie ihnen denn bekannt gewesen; Grotius
d Lücke meinten, aus dem alttestamentlichen Gesetz, welches
er Mörder die Todesstrafe verhänge, nam si Mosis lex in
estri societate talem hominem ferre non potest, quanto minus
m Christus feret in coelesti civitate? (Grotius.) Allein nach
atth. 21, 31; Luk. 5, 31 erscheint dies si — quanto minus —
s ein unberechtigtes, und nicht nach dem Gesetze, sondern nach
was ganz anderem wird es sich normiren, wen Christus in
r himmlischen societas duldet und wen nicht. Wo möglich noch
geschickter ist es, wenn Lücke sich ferner noch auf etwaige
nordnungen der Kirchenzucht beruft, wonach Mörder von der
ristlichen Gemeinde hätten ausgeschlossen werden müssen (was
ngesichts der Stelle Luk. 23, 43 immerhin eine gewagte Muth-
aßung und noch gewagtere Schlußfolgerung ist). Nicht auf
gendwelche vereinzelte Belehrungen oder Satzungen, sondern
f das, was das Gewissen und christliche Bewußtsein jedem
bendigen Christen als selbstverständlich sagt (de Wette, Düster-

---

*) Natürlich nur: haben könne, nicht habe. Daß πᾶς ἀνθρωποκτόνος
s ewige Leben temporär in sich habe, konnte Johannes vernünftiger-
eise nicht sagen, und sagt es auch nicht. Daß die Negation des einen
heiles keine positive Assertion des andern Theiles involvirt, lehrt die
gik. Wenn ich z. B. sage: Kein Mörder kann eine frohe Zukunft haben,
ponire ich damit nicht, daß jeder Mörder eine frohe Vergangenheit und
egenwart gehabt habe. Πᾶς οὐ ist aber logisch gleichbedeutend mit
δείς.

dieck) beruft sich der Apostel. Ist der Tod an sich der absolute Gegensatz zur ζωή, so versteht es sich, daß diejenige Gesinnung, welche Tod um sich her verbreitet und Tod wirkt — die Gesinnung des μὴ ἀγαπᾶν, — welche nach Ev. Joh. 8, 44, sowie nach unserm zwölften Verse die des πονηρός oder διάβολος ist — mit dem ἐν τῇ ζωῇ εἶναι nicht zusammengedacht werden kann. Entweder muß jener Gesinnung durch ernste echte Bekehrung ein Ende gemacht werden, oder die etwa vorhandenen Rudimente einer ζωή nehmen ein Ende. Leben und Tod, Liebe und Mord, vertragen sich nicht auf die Dauer zusammen in Einem Herzen.

Dem Misverständniß, als ob, wer eine (äußerliche) Mordthat begangen, nie mehr sich bekehren und zum ewigen Leben gelangen könne (wogegen Luk. 23, 43 zu vergleichen) glauben wir nach der gegebenen Erklärung nicht erst noch vorbauen zu müssen. Es geht ja schon aus der ersten Vershälfte deutlich hervor, daß es nicht die äußere Handlung des Todtschlags ist, welche Johannes mit dem Worte ἀνθρωποκτόνος bezeichnet, sondern den Herzenszustand des Hasses, des Nicht-Liebens. Wer diese Gesinnung hegt, der steht zur Zeit noch nicht in der ζωή, der bleibt auch (natürlich so lange er sie hegt) im Tode, und fällt aus etwaigen Anfängen neuen himmlischen Lebens wieder heraus (natürlich dann, wenn er dieser Gesinnung nicht durch ernste Buße, ehe es zu spät ist, ein Ende macht). Den nonsense, daß wer nur je einmal diese Gesinnung des μὴ ἀγαπᾶν im Herzen gehegt habe, sich niemals bekehren könne, will natürlich Johannes nicht aufstellen! Denn dann müßte er ja behaupten, daß kein natürlicher Mensch sich je bekehren könne, da ja alle natürliche Menschen als solche Kinder der Welt sind und die Gesinnung des μὴ ἀγαπᾶν als natürliche angeborne σκοτία in sich tragen.

V. 16. Die am Schlusse von V. 15 eingetretene Gedankenwendung führt von der Mahnung, daß wir den Haß der Welt getrost und freudig ertragen sollen, zu der Mahnung, daß wir denselben nicht wieder mit Haß, sondern mit Liebe erwiedern sollen. Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν.

Τὴν ψυχὴν τιθέναι kommt nur noch Ev. Joh. 10, 11 und 15

und 17 fg.; 13, 37; 15, 13 vor. Kap. 11, 17—18 steht es im Gegensatz zu πάλιν λαμβάνειν, und kann daher nur das wirkliche Dahingeben des Lebens, den Tod, bezeichnen. An den übrigen Stellen würde auch die Bedeutung „das Leben wagen“ passen. Obgleich nun diese Redensart dem Sinne nach über das hebräische: שׂים נפשׁו בכפו hinausgeht, so scheint sie doch wohl eher aus dieser hebräischen Redensart oder wenigstens mit Rücksicht auf sie entstanden zu sein, als daß sie (nach Düsterdieck, Huther u. a.) aus dem Lateinischen, wo ponere für deponere gebraucht werde, und wo vitam ponere (Cic. ad fam. 9, 24) vorkommt, zu erklären wäre. Auch das τίθησι τὰ ἱμάτια Ev. Joh. 13, 34 bildet keine Analogie, da in τιθέναι dort einfach das „hinlegen“ ausgedrückt ist, nicht das (der Sache nach damit identische) „ablegen.“ Wir nehmen an τιθέναι τὴν ψυχὴν habe zunächst die Bedeutung von שׂים נפשׁו בכפו „das Leben einsetzen oder aufs Spiel setzen“ gehabt, und sei dann auch in dem gesteigerten Sinn: „das Leben drangeben“ gebraucht worden. Unsere deutsche Redensart: „das Leben einsetzen“ entspricht nach beiden Seiten hin völlig, und kann ebenso beides ausdrücken. Was die Construction betrifft, so hat man zu ἐν τούτῳ ein οὖσαν zu suppliren. Ἐν τούτῳ kann nämlich unmöglich von ἐγνώκαμεν abhängen: „daran haben wir die Liebe erkannt, daß jener“ — denn was sollte das doch für ein Gedanke sein? Einige erklären: wir haben die Liebe Christi daran erkannt, daß er sein Leben für uns ließ (Beza, Grotius, Calov u. a.) = daran, daß er sein Leben für uns ließ, haben wir erkannt, daß er uns liebt. Allein erstlich ist es nicht wahr, daß Johannes sammt den andern Jüngern erst am Tode Christi erkannt hätte, daß Jesus sie liebe (vgl. dagegen Ev. Joh. 13, 1) und zweitens sieht man gar nicht ein, was doch in diesem unserm Context eine Beantwortung der Frage, an was die Jünger Jesu Liebe erkannt hätten, dienen solle! Andere (Luther, Calvin, Bengel, Lücke, de Wette, Neander, Sander, Düsterdieck, Huther) erklären: „Daran, daß er sein Leben für uns ließ, haben wir erst erkannt, was die Liebe ihrem wahren Wesen nach, oder was wahre Liebe sei.“ Dieser Gedanke ist passender, aber in dieser Form zu modern. „Was Liebe eigentlich sei“, kann nicht durch τὴν ἀγάπην ausgedrückt werden. In den Worten τὴν ἀγάπην ἐγνώκαμεν erscheint

das Object nicht als ein Problem, sondern als ein Erkanntes. Daher ist es, wie gesagt, am natürlichsten, zu construiren: „Wir haben die Liebe erkannt als eine darin bestehende, daß er sein Leben für uns gegeben hat.“ Ἐν τούτῳ bildet den Prädicatsbegriff zu τὴν ἀγάπην, und von ἐν τούτῳ hängt ὅτι ab. In classischem Griechisch müßte dies freilich heißen: ἐν τούτῳ οὖσαν, allein in classischem Griechisch müßte es Ev. Joh. 3, 25 auch heißen: μετὰ Ἰουδαίου τινός. Es ist dem johanneischen Stile ganz angemessen, daß er ἐν τούτῳ schreibt, als ob es zu ἐγνώκαμεν gehörte, während er es doch als Prädicat zu ἀγάπην denkt. — So gefaßt schließt sich nun der Gedanke in klarer Antithese an V. 15. Nicht woran wir (subjectiv) die Liebe erkannt haben, sondern worin (objectiv) das Wesen der Liebe stehe, mußte gesagt werden. Das ἐγνώκαμεν ist dabei ja einleitend und nebensächlich, wie V. 15 das οἴδαμεν. — Der Haß besteht seinem innersten Wesen nach in einem Tödten, einer Negation des fremden Lebens; die Liebe besteht ihrem innersten Wesen nach in der freiwilligen Hingabe des eignen Lebens, und zwar existirt diese Liebe nicht als bloß in abstracto als eine ideale Forderung oder Anschauung, sondern in concreter Realität; der, der das Leben und das Licht ist, ist die Liebe; in Christi Tod ist eben jenes Wesen der Liebe concrete That geworden. Sowie der Haß in Kain, der seinem Bruder das Leben nahm, concrete That ward, so ist die Liebe in Christo, der sein Leben für uns einsetzte, concrete That geworden.

Aus der Erkenntniß, daß die Liebe ἐν τούτῳ bestehe, daß Christus sein Leben für uns dahingab, folgt aber unmittelbar die ethische Forderung, daß wir — die wir ja nach V. 11 so die ἀγάπη zu üben innerlich verpflichtet sind — gleich ihm „unser Leben für die Brüder zu lassen schuldig sind.“ Hier wird es nun recht sonnenklar, daß der Begriff ἀδελφός nicht auf den Begriff des Mit-Erlösten, Mit-Wiedergeborenen beschränkt werden darf. Die so limitirte Forderung, daß wir für unsere Brüder in Christo das Leben zu lassen bereit sein sollten, würde doch wahrlich wie eine Satire klingen, gegenüber dem, was Christus für uns gethan! Christus starb für uns, da wir noch Feinde waren (Röm. 5, 10), und erst

rch seinen Tod sind wir τέκνα ϑεοῦ geworden. Der Apostel
aulus weiß, daß er τὰ ὑστερήματα τῶν ϑλίψεων τοῦ Χριστοῦ
m Heile der zu rettenden Sünderwelt vollends auszufüllen
t. Und nun sollte der Apostel Johannes die Pflicht der
benden Hingabe des Lebens auf das Verhältniß der Wieder-
borenen untereinander beschränken?! Nein, ἀδελφός steht in
mselben weiten Sinn, wie V. 10, 13, 14, 15, und bezeichnet
ieder das Verhältniß des Menschen zum Menschen. Wir
llen eben in jedem Mitsünder einen zu rettenden Bruder
hen. Soweit die sühnende Kraft des Todes Christi reicht,
weit soll diese brüderliche Liebe reichen; nicht bloß auf die
lit-Wiedergeborenen, sondern auf alle Mit-Erkauften hat sie
h zu erstrecken; d. h. auf alle Menschen. Für die Welt,
r die unter die σκοτία geknechtete und ihn hassende Welt,
t Christus sein Leben gelassen; so sind auch wir schuldig, diese
ı und uns hassende (V. 13) Welt nach Christi Vorbild und
seinem Geiste mit der Liebe, welche das eigne Leben selbst
: die Hasser dahingibt, zu lieben. Dies, und nichts geringeres
ʒ dies, ist der Inhalt unsers Verses. Jede andere Auf-
sung tritt der Parallele zwischen dem, was Christus gethan,
d dem, was wir thun sollen, zu nahe.

Und so bestätigt sich's: es ist nicht der allgemeine und vage
egriff der brüderlichen Liebe, den Johannes in diesem Abschnitt
handelt, sondern es ist das Verhältniß der τέκνα ϑεοῦ zu
nen, welche nicht τέκνα ϑεοῦ sind. Sie haben die Feindschaft
r Welt zu tragen; sie sollen getrost dieselbe ertragen, und
n Haß mit Liebe — bis zur Hingabe des Lebens —
rgelten.

Deutlich ist, wie wichtig V. 16 in jenen Zeiten der Ver-
gungen war und in allen analogen Zeiten ist. Der Zeugentod
nicht nur eine That des Glaubens und Bekennens, sondern
ənso sehr auch eine That der Liebe. Der Märtyrer gibt sein
ben willig dahin, wissend, daß aus solcher Blutsaat das Heil
: Welt sproßt.

V. 17. In der Hingabe des eignen Lebens zum Heile
: Welt besteht also das Wesen der ἀγάπη; aber, wer nun
va durch diese höchste und erhabenste Einsicht in das Wesen
: Liebe sich verleiten lassen wollte zu dem Wahn, daß die

Liebe sich nur in großen Handlungen und Opfern zeigen könne, und nicht ebenso im Kleinen und Kleinsten sich zeige, der würde das Wesen der wahren Liebe gänzlich verfehlen. Eine Liebe, welche nur in großen, heroischen Thaten sich kundgeben wollte, wäre ja eine hochmüthige, und darum gar keine. Und gerade in Zeiten der Verfolgung und des Martyriums liegt diese Verirrung so nahe. Daher knüpft Johannes an das im vorigen Verse gesagte nun eine Warnung in diesem Sinne, und zwar mittelst eines δὲ. Das zuvorgesagte erscheint jetzt als im Verhältniß eines μὲν stehend: wohl besteht das Wesen der Liebe in so Großem, wer aber darum das Kleine unterlassen zu dürfen glaubt, wie bleibt in dem die Liebe Gottes?

Das Kleine, was die Liebe ebenfalls nicht unterlassen darf, besteht in dem Mittheilen des irdischen Brodes und Lebensunterhaltes. Das Große bestand darin, daß das Liebe übende Kind Gottes, wie es selbst (nach V. 14—15) die ζωὴ αἰώνιος in sich wohnen hat, so auch die, welche noch im Tode sind, zur ζωὴ zu führen, ihnen die ζωὴ αἰώνιος mitzutheilen sucht, und zwar (V. 16) nach Christi Vorbild durch Darangabe des eigenen (irdisch-leiblichen) Lebens. Den Gegensatz zu diesem himmlisch-ewigen Besitz der ζωὴ αἰώνιος bildet nun der βίος τοῦ κόσμου. Ζωὴ ist das Leben als inneres Princip, als souveraine Lebenskraft, ζωὴ bezeichnet eben jene dominirende Centralmonas, welche die stofflichen Elemente beherrscht, assimilirt, reproducirt, also das Leben nach der Seite seiner souverainen Ueberlegenheit über den makrokosmischen Stoff, das Leben als ein innerlich in sich selbst und aus sich selbst quellendes; daher diese Bezeichnung ἡ ζωὴ im höchsten vollen Sinne nur dem λόγος τοῦ θεοῦ als dem Quell alles Lebens (Ev. Joh. 1, 3 und 4) zukommt (vgl. Ev. Joh. 5, 26), und erst im abgeleiteten und relativen Sinne denjenigen, welche an Christo dem Leben Theil haben. Βίος dagegen ist das organische Leibesleben nach seiner Bedingtheit, das Leibesleben als endlicher, vergänglicher Zustand, daher die Lebensdauer als eine begrenzte gedacht; sodann in abgeleitetem Sinne das, was zur Fristung dieses von außen bedingten Leibeslebens gehört, die Nahrung, der Lebensunterhalt. (LXX Sprüchw. 31, 3 und 14; Hohel. 8, 7; Marc. 12, 44; Luc. 8, 43; 15, 12 und 30; 21, 4; vgl. oben zu Kap. 2, 16). Die ζωὴ in

jenem höheren Sinne, die ζωὴ αἰώνιος, hat der Christ mit Christo gemein und von Christo; den βίος hat er mit dem κόσμος gemein, und von dem κόσμος her, daher Johannes ihn βίος τοῦ κόσμου nennt. (Les biens de ce monde, Beza). Es versteht sich hiernach von selbst, daß durch den Genitiv τοῦ κοσμοῦ der βίος nicht als ein sündlicher, sondern nur als ein profaner, irdischer, im Vergleich mit der ζωὴ αἰώνιος werthloser dargestellt werden soll. — Καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα. Θεωρεῖν bezeichnet hier wie immer nicht das bloße unwillkürliche Erblicken, conspicere, wobei das Auge des Sehenden sich passiv verhält, sondern das active Anschauen. Wer seinen Bruder (ἀδελφὸν) als einen Noth leidenden, Bedürftigen (χρεία wie Eph. 4, 28; Marc. 2, 25 u. a.) kann vor sich sehen, und doch sein Herz vor ihm zuschließt. Κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, σπλάγχνα im alttestamentlichen Sinn (רחמים) = Gemüth, Herz, daher hier als Object zu κλείειν, welches Bild zu dem Bilde der σπλάγχνα nicht passen würde. Es ist aber eben bei σπλάγχνα nicht mehr an die ursprüngliche Bedeutung gedacht; σπλάγχνα steht nicht bildlich oder gleichnißweise, sondern völlig metonymisch, κλείειν steht bildlich. „Das Herz verschließen", sodaß der Eindruck, den das Vor-sich-sehen des Nothleidenden macht, nicht in's Herz eindringen kann. Ἀπ' αὐτοῦ steht prägnant; er verschließt sein Herz von ihm hinweg, d. h. so, daß er sich in Folge dessen von ihm abwendet. (Vgl. ἀπ' αὐτοῦ 2, 28). — Πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ, ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ steht hier in anderem Context, als Kap. 2, 5; es ist nicht mit τετελείωται verbunden; auch ist in unserm Zusammenhang von der ἀγάπη als einem von uns geforderten Verhalten die Rede. Hierdurch, sowie durch die Stelle 4, 20 könnte man sich verleiten lassen, ἀγάπη τοῦ θεοῦ hier (mit de Wette, Düsterdieck u. a.) einseitig von unserer Liebe zu Gott zu verstehen. Gleichwohl wäre dies verkehrt. Denn der Gedanke πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ läuft parallel mit μένει ἐν τῷ θανάτῳ V. 14, und οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν V. 15. Und auch V. 16 war ja nicht bloß von der Liebe als einem Verhalten, das wir unsererseits schuldig seien, die Rede, sondern von der Liebe, die ihrem substantiellen Sein nach in Christo und Christi Liebesthat substantiirt ist. Und so

können unsere Worte nichts anderes heißen, als daß diese Substanz der göttlichen (aus Gott quellenden) Liebe nicht in dem bleibe, der nicht auch im Kleinen und in irdischen Dingen Liebe übe. Ein solcher treibt nämlich durch den feinen Hochmuth, der (wie oben bemerkt) seinem Lieben beigemischt ist, das Wesen und den Geist der ἀγάπη τοῦ θεοῦ aus sich aus. — Die Stelle Kap. 4, 20 bildet gar keine Instanz gegen diese Erklärung, da wir Kap. 3, 17 nicht aus Kap. 4 zu erklären, sondern einfach zu fragen haben, was Kap. 3 gesagt sei.

Schluß des Theiles. V. 18—24. Wie Johannes den zweiten Haupttheil des Briefes nach jener an die παιδία gerichteten Recapitulation (2, 26—27) mit einer an alle Leser gerichteten Schlußrede (V. 28—29 geschlossen hat, dem ähnlich schließt er auch unsern dritten Theil mit einer Schlußrede, welche (analog mit 2, 28) mit der Anrede τεκνία beginnt.

V. 18 stellt er vor allem die *Ermahnung*, welche sich als Quintessenz aus dem bisherigen ergibt, hin (ganz so 2, 28 die analoge Ermahnung μένετε ἐν αὐτῷ). V. 19 recapitulirt er sodann die *motivirende Begründung*, welche sich von V. 7 an durch alle Verse durchgezogen hatte, daß wir an unserm gottgefälligen *Verhalten* das *Kennzeichen* besitzen, daß wir aus der Wahrheit seien. Und zwar, wird, im Anschluß an das zuletzt (V. 11—17) gesagte das gottgefällige Verhalten hier als ἀγαπᾶν bezeichnet. — Vom Schluß des neunzehnten Verses bis mit V. 22 wird diese *motivirende Begründung* noch einmal *nach ihrer negativen und ihrer positiven Seite entwickelt*, dann am Schluß von V. 22 das ἀγαπᾶν (in recapitulirender Rückkehr zu dem Gedanken von V. 4 fg. und V. 7 fg.) zu dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς erweitert. Endlich V. 23—24 werden alle diese bisherigen Gedanken in solcher Weise in eins zusammengefaßt, daß zugleich auch schon (analog wie 2, 29) der Keimgedanke des folgenden vierten Theiles mit auftritt.

V. 18. Die Ermahnung lautet: μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Die Richtigkeit dieser durch alle alten Codices bezeugten Lesart steht (gegenüber der Recepta, welche τῇ vor γλώσσῃ und ἐν vor ἔργῳ

läßt) unzweifelhaft und anerkannt fest. Der Uebergang von
n bloßen Dativ λόγῳ und τῇ γλώσσῃ zu ἐν mit dem Dativ
ed von Lücke, Düsterdieck, Huther u. a. mehr als billig,
irt; die Dative sollen die Instrumente bezeichnen, wodurch
Liebe wirksam wird, ἐν hingegen die Elemente einleiten, in
lchen die Liebe sich bewegt. Das geht nun schon darum nicht
hl, weil beide Glieder einander antithetisch entgegenstehen.
llte Johannes haben sagen wollen: „Laßt uns nicht mit den
strumenten der Rede und Zunge unsere Liebe wirksam erzeigen,
dern dieselbe in den Elementen der That und der Wahrheit
bewegen" —? Ein wunderlicher Gegensatz! Richtiger sah
Wette, daß das ἐν mit dem Dativ hier im wesentlichen mit
n bloßen Dativ gleichbedeutend ist. Johannes braucht be-
nntlich ἐν sehr oft hebraisirend im Sinn des ב instrumentale
n auffallendsten Offenb. Joh. 13, 10), und so haben wir hier
hts anderes, als jenes, bei Johannes öfter vorkommende
rücksinken aus der rein griechischen in die hebraisirende Rede-
ise. — Λόγος bildet den Gegensatz zu ἔργον, und bezeichnet
nach das bloße Wort. Γλῶσσα steht als Steigerung. Es
nn einer mit Worten lieben (ohne Thaten) aber so, daß die
orte doch noch wahrhaft und aufrichtig gemeint sind; das
limmere ist, wenn die bloße Zunge ohne das Herz plaudert,
nn also nicht einmal die Worte wahr gemeint sind. Hierzu
det ἀλήθεια den Gegensatz (Düsterdieck, Sander).

V. 19. Das erste Glied des Verses ἐν τούτῳ γνωσό-
μεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν ist leicht verständlich.
n wesentlichen ist es der schon V. 14 dagewesene Gedanke, daß
Liebe das **Kennzeichen** des Gnadenstandes ist. Nur wird
r Gnadenstand, d. i. das ἐκ θεοῦ εἶναι (vgl. V. 9) hier nicht,
e V. 14, nach der Kategorie von ζωή und θάνατος, sondern
ch der von ἀλήθεια und ψεῦδος bezeichnet (vgl. 2, 21), theils
il V. 18 der bloßen γλῶσσα die ἀλήθεια so eben entgegen-
setzt war, theils auch wohl, weil der Apostel bereits im Sinne
t, im folgenden Theile zu der Kategorie der ἀλήθεια und zu
m Gegensatze zwischen ihr und der gnostischen Lüge zurück-
lenken. Γνωσόμεθα, so lesen A, B, C gegen die Recepta
ώσκομεν (welche aus Conformirung mit V. 24; Kap. 2, 3
d 5; 4, 2 und 13; 5, 5 entstanden zu sein scheint). Das

Futurum ist nicht (wie Huther meint) „durch die cohortative Gedankenform“ veranlaßt, sodaß man zu suppliren hätte: „wenn wir diese Ermahnung befolgen, so werden wir daran erkennen“; sondern das Futurum dient einfach, den Ausspruch als eine allgemein gültige Regel hinzustellen. Stünde γινώσκομεν, so wäre das ἀγαπᾶν als ein factisch vorhandenes vorausgesetzt. „Hieran — an dieser Liebe, die wir ja wirklich üben — erkennen wir“; es würde aus einem als bestehend gedachten, eine Folgerung gezogen. Der Apostel will aber vielmehr eine allgemein für alle Fälle gültige Regel hinstellen. Ἐν τούτῳ scil. τῷ ἀγαπᾶν, γνωσόμεθα, an unserm Lieben werden wir erkennen = es wird stets und in allen Fällen das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des ἀγαπᾶν das Kennzeichen für uns sein, ob wir aus der Wahrheit sind. Daß die Worte ἐν τούτῳ hier zurückweisen, ergibt sich auf den ersten Blick, und ist auch jetzt allgemein anerkannt; daß sie nicht auf den Satz V. 20 vorwärts weisen können (sodaß eines der beiden ὅτι oder beide von ἐν τούτῳ abhingen) wird sich aus der näheren Betrachtung des Folgenden ergeben.

V. 19—20 mag insofern als eine schwierige Stelle gelten, als die Ausleger in der Auffassung des Ganzen wie des Einzelnen, des Sinnes wie der Construction bunt auseinandergehen. Als fraglich wird nämlich betrachtet: 1) ob mit καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ ein neuer selbständiger Satz beginnt, sodaß das Futurum πείσομεν dem Futurum γνωσόμεθα coordinirt ist, oder ob πείσομεν gleich ἐσμὲν noch von ὅτι abhängt; und im ersteren Falle: ob ἐν τούτῳ bloß auf γνωσόμεθα oder auch auf πείσομεν zu beziehen ist. 2) ob πεῖθειν überzeugen heißt und einen Objectsatz hat, oder ob es überreden und zwar „überreden, ruhig zu sein“, heißt, und absolut steht; 3) ob ὅτι überhaupt Partikel ist, und dann auch ἐὰν Conditionalpartikel, und das zweite ὅτι eine Wiederaufnahme (Epanalepsis) des ersten, oder ob ἐὰν für ἂν steht, und ὅ, τι zu schreiben ist, im Sinne von quodcunque, 4) ob Gott μείζων darum genannt werde, weil er gnädiger, oder darum, weil er strenger über uns urtheilt, als unser Herz, 5) ob V. 21 mittelst der Worte ἐὰν ἡ καρδία κλ. dem V. 20 genannten Fall ein zweiter, entgegengesetzter Fall entgegengestellt werde, oder ob vielmehr dies ἐὰν

ı Sinne von „wenn denn nun" stehe, und eine Folgerung aus ım V. 20 gesagten einleite.

Ehe diese Fragen beantwortet werden können, ist nun vor lem die Lesart festzustellen. Am Schlusse von V. 19 ist mit und B (und Lachmann) gegen C Vulgata und Recepta der ingular τὴν καρδίαν zu lesen, da die Autorität von A und B er völlig entscheidet*). Offenbar ist der Plural bloß darum neincorrigirt worden, weil der Singular neben ἡμῶν nicht rrect erschien. — V. 20 ist ὅτι vor μείζων in Codex A ausslassen, aber durch B, C verbürgt. Die Auslassung erklärt h leicht, da das nach so kurzem Zwischensatz wieder aufnommene ὅτι überflüssig erscheinen mochte. Noch bemerken ir, daß V. 22 ἐάν durch B, C gegen ἄν (A) genugsam verrgt ist.

Vor allem sind nun, um die Untersuchung zu vereinfachen, nige allgemein als falsch erkannte Meinungen aus dem Wege schaffen. Vor allem ist klar, daß πείσομεν nicht, gleich μέν, von ὅτι abhängt, sondern selbständig und dem γνωσόμεθα ordinirt steht. Es kann also nur dies noch in Frage bleiben, , das ἐν τούτῳ noch auf πείσομεν einwirke, oder ob mit καὶ μπροσθεν ein völlig selbständiger Gedanke beginne. Zweitens t klar und gilt als ausgemacht, daß ὅτι vor ἐάν nicht denn eißen könne, weil sich dann a) das folgende ὅτι nicht erklären ürde, indem nur „daß", nicht „denn", epanaleptisch wiederholt erden kann, und weil b) ein Nachsatz zu ἐάν vermißt würde**).)rittens kann es als anerkannt und ausgemacht betrachtet erden, daß man nicht berechtigt ist, durch willkürliche Conecturen das letzte ὅτι (mit Stephanus) in ἔτι, oder das ὅτι ἐν (mit Andreä) in ὅτε ἄν oder ὅταν umzucorrigiren; des-

*) In Codex A ist von späterer Hand der Plural hineincorrigirt. nd auf diese „Correctur" beruft sich Düsterdieck gegen die alte Lesart! ie Recepta werde „durch C und die Vulgata bezeugt, auch durch eine orrectur in A" (!)

**) Man müßte denn mit de Wette die Worte καὶ γινώσκει πάντα r den Nachsatz halten wollen, und καὶ mit „auch" übersetzen („denn, enn uns das Herz anklagt, weil Gott größer ist als unser Herz, so weiß auch alles") ein Ergebniß, das sich wohl niemanden durch seine Klarheit npfehlen wird.

gleichen, daß das letzte ὅτι nicht (mit Beza und Lange) im Sinne von δηλονότι oder (mit Calvin u. a.) im Sinne von εστε genommen werden darf.

Wir beginnen nun unsere Untersuchung mit einem Blick auf V. 21, d. h. mit der Entscheidung der fünften unter den obengenannten Fragen; und zwar darum, weil diese Frage sich ganz selbständig und mit Sicherheit entscheiden läßt, und von hieraus eine sichere Basis für die Erklärung von V. 20 gewonnen wird. Huther findet, gleich vielen Auslegern, in V. 20 den Gedanken, daß, wenn oder wie sehr unser Herz uns auch anklage, wir unser Herz doch beruhigen können, darum weil Gott größer — nämlich im Vergeben und in der Gnade größer — sei, als unser Herz. Wir lassen die Richtigkeit der Exegese, welche in Betreff von V. 20 zu diesem Ergebniß führt, einstweilen völlig dahingestellt sein. Der Hauptpunkt, worauf es uns jetzt ankömmt, ist nur dieser, daß Huther nun V. 21 als eine Folgerung aus — oder als einen Weiterbau auf der in V. 20 gegebenen Prämisse betrachtet. Es werde nicht dem einen Fall, daß „unser Herz uns anklage", der andere, „daß es uns nicht anklage", entgegengestellt, sondern der Sinn sei vielmehr dieser: „Wenn uns denn nun, in Folge jenes πεἰθειν, jener gewonnenen Beruhigung, unser Herz nicht mehr verdammt, so (ergibt sich dann daraus das weitere 2c.)." Diese Erklärung nun ist sprachlich rein unmöglich. Nicht nur, daß man ein μηκέτι καταγινώσκῃ erwarten sollte; sondern die Hauptsache ist, daß die Partikel ἐάν unmöglich dazu dienen kann, eine Folgerung aus einer als bereits wirklich eingetretenen vorausgesetzten Prämisse einzuleiten. Hier hätte εἰ mit dem Indicativ stehen müssen. Ἐάν drückt gerade das Gegentheil aus; ἐάν leitet eine Bedingung ein, von der es erst in Zukunft sich zeigen wird, ob sie eintrete oder nicht eintrete. Ἐάν heißt nicht: „wenn denn nun also", sondern: „gesetzt den Fall." Und so müssen wir denn vor allem dies als zweifellos entschieden betrachten, daß in den Worten V. 21 ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ ἡμᾶς dem V. 20 angenommenen Falle: ἐὰν καταγινώσκῃ der entgegengesetzte gegenübergestellt werde (wie Düsterdieck u. a. mit Recht annehmen). V. 20 wird gesagt, was eintrete in dem Fall, wenn unser Herz uns anklage; V. 21

ꝛd gesagt, was in dem entgegengesetzten Fall eintrete, wenn ſer Herz uns nicht anklage.

Hieraus ergibt sich nun unmittelbar auch die Entscheidung · dritten Frage. Wenn mit ἐὰν μὴ καταγινώσκῃ V. 21 der e Fall ponirt wird, so muß V. 21 mit ἐὰν καταγινώσκῃ der ɔere ponirt werden; d. h. ἐὰν V. 20 muß Conditionalpartikel t. Auch dies hat Düsterdieck mit Recht festgehalten. Hoo-ɔeen und Huther wollen ὅ,τι ἐὰν im Sinne von ὅ,τι ἂν n („wessen auch immer uns unser Herz anklagen mag"), und ther beruft sich darauf, daß manche neutestamentlichen Codices und da für ἂν die unclassische Schreibart ἐὰν haben, und selbst die Verbindung von ὅστις mit einem solchen ἐὰν nicht rhört sei, insofern Lachmann und Tischendorf Gal. 5, 10 ιϛ ἐὰν und der letztere Apostelgesch. 3, 23 ἥτις ἐὰν lese, und Col. 3, 17 die überwiegenden Zeugnisse für ὅ,τι ἐὰν sprechen. mit ist nun freilich Düsterdieck, der sich mit Unrecht auf ein für die classische Gräcität gültiges Dictum Hermanns (ad erum p. 835) beruft, aus dem Felde geschlagen, und in der at sollte, wer die neutestamentliche Gräcität kennt, die Mög-ɔkeit der Verbindung ὅστις ἐὰν nicht ableugnen wollen. (Auch n καταγινώσκειν den doppelten Accusativ der Person und der che allerdings bei sich haben, obwohl diese Construction im uen Testament nie und bei Profanschriftstellern äußerst selten kommt). Aber an unserer Stelle ist die Lesung ὅ,τι ἐὰν = ἂν nicht nur höchst unwahrscheinlich und unräthlich (da so-ich V. 22 ὃ ἐὰν folgt), sondern wegen des gegensätzlichen rhältnisses der beiden Conditionalsätze V. 20 und V. 21 platter-gs unmöglich.

Somit ist denn auch schon entschieden, daß das letzte ὅτι V. 20 nur Epanalepse des vorangehenden sein kann (Rickli, ke, Sander, Düsterdieck u. a.).

Wenn nun Johannes die beiden Fälle 1) daß unser Herz s verklagt, und 2) daß unser Herz uns nicht verklagt, ein-ɔer so scharf gegenüberstellt, so sollte man nach Analogie der n Johannes so gewohnten, ähnlichen Gegenüberstellungen ɔp. 1, 6 und 7, 8—9; Kap. 2, 4 und 5, 10 und 11; Kap. 3, ɔnd 4, 7 und 8) von vornherein erwarten, daß er auch hier der das ungöttliche Verhalten derer, welche nicht oder nicht

wahrhaft aus Gott sind, dem gottgemäßen Verhalten der echten τέκνα θεοῦ entgegensetzen werde; und daß die 1. Person Plural ἡμᾶς hieran nicht irre machen darf, lehrt ein Blick auf Kap. 1, 6—10.

Trotzdem haben nun aber Luther, Bengel, Morus, Spener, Olshausen, Sander, Besser, Düsterdieck u. a. die Sache so betrachten zu dürfen geglaubt, als ob jene beiden, einander entgegengesetzten Fälle innerhalb des wahren und echten göttlichen Lebens der Kinder Gottes ihre Stelle fänden. (Bei der Prüfung dieser Ansicht gelangen die erste, zweite und vierte unter den oben hingestellten fünf Fragen zur Entscheidung).

Jene Ausleger (sowie auch Huther, der ja einen Gegensatz zwischen V. 20 und 21 überhaupt nicht annimmt) glauben vor allem ἐν τούτῳ mit auf πείσομεν herabbeziehen zu müssen (im Gegensatze zu Paulus und Fritzsche, welche καὶ ἔμπροσθεν κ. für einen völlig selbständigen, neuen Gedanken halten). Jene Herabbeziehung hat grammatisch nichts gegen sich, aber auch nichts positives für sich. An sich ist beides denkbar, sowohl daß gesagt werde: „Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, und (daran werden wir) unser Herz überreden oder stillen" (wiewohl freilich nur durch ein Zeugma ἐν τούτῳ zu πείσομεν herabbezogen werden kann), als auch daß gesagt werde: „Daran werden wir erkennen ꝛc. Und wir werden unser Herz ꝛc." Auch Düsterdieck gesteht ein, daß erst der folgende Gedankengang es sei, durch den er sich genöthigt sehe, ἐν τούτῳ noch auf πείσομεν mit zu beziehen. Auch wir betrachten dies also als eine vor der Hand noch offene Frage, deren Entscheidung sich erst aus dem Folgenden ergeben kann.

Nun fragt sich weiter: was heißt πείθειν. Zugestandermaßen hat es die beiden Bedeutungen überzeugen und überreden. Düsterdieck will ihm nach Luthers Vorgang auch noch die dritte Bedeutung: „stillen, beruhigen, placare", vindiciren; daß es diese aber nirgends hat, sieht selbst Huther einzugestehen sich genöthigt; namentlich Matth. 28, 14 heißt es schlechterdings nichts anderes, als „überreden", und es geht aus dem Conterte hervor, zu was die Juden den Landpfleger überreden wollen. Ebenso 1 Sam. 24, 8, wo die LXX das räthselhafte יְשַׁסַּע, was eigentlich verbis lacerare, increpare heißt, mit ἔπεισε übersetzt haben, wahrlich nicht um

t Begriff der Beruhigung, sondern lediglich um den Erfolg
szudrücken, daß David seine Begleiter dahin überredet habe,
ten Willen zu thun. Daß es Jos. arch. 6, 5, 6 nicht anders
le, hat Huther aufrichtig anerkannt. Nun meint aber Huther
ch Calov's Vorgang), auch an unserer Stelle heiße πείθειν
r an sich nur überreden, doch gehe hier aus dem Zusammen-
ge hervor, daß ein Ueberreden zur Ruhe gemeint sei.
in πείθειν stehe hier in einer gegensätzlichen Beziehung zu
καταγινώσκειν. Ob dem so sei, müßte sich aber doch wohl
aus anderweitigen Gründen ergeben. An sich betrachtet,
t man nicht ein, warum πείθειν zu καταγινώσκειν einen
gensatz bilden sollte; der grammatische Satzbau führt nicht
auf; denn πείθειν ist das Verbum finitum des regierenden
tzes, und zu dem καταγινώσκειν im Conditionalglied des ab-
gigen Satzes bilden vielmehr die Worte μείζων ἐστὶ ... καὶ
ώσκει πάντα eine Art von Gegensatz. Es müßte also erst
lesen sein, daß das πείσομεν im regierenden Hauptsatze dem
ne nach mit dem ὅτι μείζων κλ. verwandt wäre. Allein,
t entfernt, daß dies als erwiesen betrachtet werden könnte,
icht vielmehr der Satzbau von vornherein dagegen. Daß
σομεν absolut und ohne Object hingestellt sein sollte, in einem
ne, den der Leser erst hinterher, nach gelesenem zwanzigsten
se sollte errathen können, das ist an sich schon nicht sehr
hrscheinlich. Wer das Wort πείσομεν sammt dem darauf
genden ὅτι las oder hörte, der mußte — da πείσομεν gar
n anderes Object bei sich hat, und da es, absolut hingestellt,
h keinerlei bestimmten Begriff ausdrückt — gewiß geneigt sein,
n Satz mit ὅτι für das Object von πείσομεν zu halten, und
ngemäß ὅτι nicht mit weil, sondern mit „daß" zu
ersetzen (wie Mayer, a Lapide u. a. thun), und demgemäß
θειν in der Bedeutung „überzeugen" zu fassen. Nun ver-
ert freilich Huther, diese Erklärungsweise sei unstatthaft;
enn das Bewußtsein, daß Gott größer sei, als unser Herz,
n nicht als die Folge davon angesehen werden, daß wir
s in der Liebe als solche erkennen, die aus der
ahrheit sind"; allein wer sähe nicht sofort ein, daß diese
meintliche Widerlegung nur unter der Voraussetzung stich-
tig ist, daß das ἐν τούτῳ noch zu πείσομεν herab-

bezogen oder zwischen den beiden Sätzen γνωσόμεθα und πείσομεν ein Verhältniß von Grund und Folge angenommen werden müsse. Allein ersteres ist nicht wahr, da es uns ja freisteht, ἐν τούτῳ bloß auf γνωσόμεθα zu beziehen, und von letzterem zeigt sich im Texte keine Spur. Huther hat also nur diejenigen widerlegt, welche πείθειν ὅτι mit „überzeugen daß" übersetzen und dann zugleich doch auch ἐν τούτῳ auf πείσομεν herabbeziehen wollen. Die andere Annahme, daß ἐν τούτῳ bloß zu γνωσόμεθα gehöre und dann πείθειν ὅτι mit „überzeugen daß" übersetzt werde, hat Huther völlig unwiderlegt gelassen. Und das wird sie auch wohl bleiben.

Denn nicht nur, daß πείσομεν die Bedeutung „besänftigen" nicht hat, und in der Bedeutung „überreden", so objectlos hingestellt, keinen Sinn gibt, mithin den Satz ὅτι κλ. als Object fordert, und darum in der Bedeutung „überzeugen" genommen werden muß; sondern es geht jene andere Auffassung endlich auch noch an den Worten ὅτι μείζων κλ. scheitern. Nimmt man (mit Lücke) πείσομεν im Sinne von beruhigen, und bezieht man μείζων auf die größere Strenge Gottes, so entsteht dann folgender Gedanke: An unserer Liebe erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind, und hiermit können wir unser Herz beruhigen, weil, wenn uns unser Herz anklagen sollte (nämlich des Mangels an Liebe) dann Gott ein noch größerer Richter, als unser Herz, nämlich ein allwissender Richter sein (und uns also noch mehr verdammen würde). Allein in welchem logischen Verhältniß würde dies „weil" zu dem stehen, was dadurch begründet werden soll? Daraus, daß, wenn schon unser eigenes Herz uns verurtheilt, der Allwissende uns noch um so mehr verurtheilen würde, kann doch wahrlich nicht folgen, daß das Bewußtsein, Liebe zu üben, es sei, welches uns zur Beruhigung des Herzens diene. Der Inhalt des Satzes mit ὅτι würde zu dem ἐν τούτῳ πείσομεν höchstens im Verhältniß einer erläuternden Bestätigung, nicht in dem eines Causalnexus stehen, und dürfte daher höchstens mit γάρ, nicht aber mit dem parataktischen ὅτι „denn", geschweige mit dem syntaktischen ὅτι „weil" angefügt sein. — Darum haben nun die Uebrigen, welche πείσομεν mit ἐν τούτῳ verbinden und in der Bedeutung „beruhigen" nehmen (Düsterdieck, Huther u. v. a.) consequenterweise auch den Worten ὅτι

ζων κλ. nach Luthers Vorgang eine andere, gerade entgegen=
setzte Bedeutung zu geben versucht. Μείζων soll Gott genannt
werden, wiefern seine vergebende Gnade der Furchtsamkeit unsers,
uns verklagenden Herzens überlegen sei, und er noch die Mög=
lichkeit, uns freizusprechen habe, da wo uns die Möglichkeit,
uns freizusprechen, auszugehen scheine. Am geistreichsten hat
es Nösselt (dem Huther beistimmt) mit dem ἀγαπᾶν τὸν
ἀδελφὸν in Verbindung zu setzen gewußt. Daran, daß wir Liebe
üben, erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind, und hiermit
können wir uns beruhigen, und zwar aus dem Grunde, weil,
wenn dieses unser (den Nächsten liebendes, folglich dem Nächsten
seine Fehler vergebendes) Herz uns selbst irgend einer Schuld
anklagen sollte, alsdann Gott noch größer ist, als unser Herz
(d. h. noch weit gewisser uns unsere Schuld vergeben wird, als
wir unserm Nächsten die seinige vergeben). So geistreich dies
aber auch klingt, so wenig wollen doch die Worte des Textes
dazu passen. Das beste muß supplirt werden. Das in der
Nächstenliebe allerdings der Sache nach mitenthaltene Moment,
daß wir unserem Nächsten vergeben, war im Contexte nirgends
zur Sprache gebracht worden; man muß es erst hereintragen,
und zwar zweimal, bei uns und hernach bei Gott. Würde Jo=
hannes diesen Gedanken im Sinne gehabt haben, so hätte er
geschrieben, ὅτι, εἰ ἡμεῖς τῷ ἀδελφῷ ἀφίεμεν τὰ παραπτώματα
αὐτοῦ, πόσῳ μᾶλλον ὁ θεὸς ἀφήσει ἡμῖν τὰ παραπτώματα
ἡμῶν; Was aber hauptsächlich gegen diese und jede ähnliche Auf=
fassung spricht, sind die Worte καὶ γινώσκει πάντα. Was
die Allwissenheit Gottes mit dem ὑπερπερισσεύειν seiner
Gnade zu schaffen haben sollte, ist nicht abzusehen; man müßte
denn etwa annehmen wollen, daß Gott vermöge seiner Allwissen=
heit noch etliche besonders glänzende Seiten an uns, die uns in
unserer Bescheidenheit verborgen geblieben wären, entdeckte, und
uns um dieser latenten Vortrefflichkeiten willen die vorhandene
Schuld vergäbe! oder aber, daß er unsere Schwäche besser kenne
als wir, und deshalb uns unsere Sünden nicht so hoch anrechne!
(Als ob nicht gerade wir selbst am ersten geneigt wären, unsere
Sünden aus diesen und ähnlichen Gründen zu entschuldigen!)
Daß beide Annahmen der Schriftlehre schnurstracks entgegen sind,
und daß uns Gott unsere Schuld weder um unserer sonstigen

Vorzüge willen vergibt, noch um unserer Schwachheit willen sie entschuldigt, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Die Allwissenheit Gottes kann also schlechterdings keine Ursache sein, warum Er uns milder beurtheilen sollte, als wir selbst. Und da nun das γινώσκειν πάντα hier in engster Beziehung mit dem μείζων ἐστί auftritt, so kann denn auch letzteres nicht die größere Milde Gottes bezeichnen wollen*).

Es kann es dies aber auch an sich nicht. Indem Gott im Vergleich mit unserm uns anklagenden Herzen „größer" genannt wird, erscheint das uns anklagende Herz als das „kleinere." Dieser Begriff der Kleinheit kann hier unmöglich in irgend welchem lobenden Sinne gemeint sein, da ja sonst auf Gottes Größersein ein Tadel fiele. Offenbar kann unser Herz nur im Sinne entweder eines positiven Tadels oder wenigstens eines Mangels als das kleinere dem „größeren" Gotte gegenübergestellt werden. Nur soll aber nach jener Erklärung unser Herz insofern als es uns verklagt als das kleinere erscheinen. Hier ist nun ganz unbegreiflich, wie die Selbstanklage und Selbstverurtheilung als ein Mangel wo nicht gar Fehler hingestellt werden könne. Ja wenn davon die Rede wäre, daß unser Herz im Kleinglauben den Trost der Sündenvergebung nicht recht zu ergreifen vermöchte, dann stünde die Sache anders. Dann könnte in jenem Sinne gesagt werden: Gott ist größer als unser Herz, nämlich die Ueberfülle seiner Gnade deckt den unserm Glauben anhaftenden Mangel zu. Allein mit vollem exegetischen Unrecht substituiren Düsterdieck u. a. den Worten καταγινώσκῃ ἡμᾶς jenen Gedanken. (Düsterdieck redet S. 231 ganz ohne weiteres von dem „verzagten Herzen"). Wir haben im Texte zwischen V. 20 und 21 nicht den Gegensatz von zaghaftem Kleinglauben und freudiger Glaubenszuversicht, sodaß beidemale das Herz sich schuldig weiß, das einemal aber die Vergebung sich nicht anzueignen getraut, die es im entgegengesetzten Falle ergreift; sondern wir haben V. 20 den Fall, daß

*) Wenn Huther dem Begriff der „Milde" den vageren der „Herrlichkeit" substituirt, so heißt dies nur, die Sache, worauf es ankommt, verhüllen. Denn in seiner Erklärung faßt Huther μείζων ἐστὶ doch von der „vergebenden Liebe."

[un]ser Herz uns anklagt, und V. 21 den andern, daß unser [H]erz uns nicht anklagt. Dies Selbstanklagen des Herzens [dü]rfe auf keinen Fall auf Rechnung eines Klein-seins des [H]erzens geschoben werden, gerade so wenig, wie die vergebende [G]nadenfülle Gottes in seinem γινώσκειν πάντα ihren Grund [h]aben kann.

So hat sich uns denn diese ganze Auffassung als eine auf [al]len Punkten unstatthafte erwiesen, und wir gehen nun dazu [ü]ber, ihr diejenige Auffassung, welche wir für die allein richtige [u]nd mögliche halten müssen, gegenüberzustellen.

Fest steht uns nach dem früher bemerkten, daß in den [W]orten ὅτι ἐὰν die Partikel ἐὰν Conditionalpartikel ist, [d]aß die beiden Sätze V. 20 ἐὰν καταγινώσκῃ κλ. und V. 21 [ἐὰ]ν μὴ καταγινώσκῃ dazu dienen, zwei entgegengesetzte Fälle [eina]nder gegenüberzustellen, daß πείσομεν „überzeugen" heißt, [un]d daß ὅτι (welches nach ἡ καρδία epanaleptisch wiederholt [wi]rd) in der Bedeutung „daß" den Objectssatz zu πείσομεν [ei]nführt. — Vor allem werden wir nun ἐν τούτῳ nicht auf [πεί]σομεν herabbeziehen, erstlich weil dies nur durch ein Zeugma [ge]schehen könnte, zu dessen Annahme uns nichts veranlaßt, und [zw]eitens, weil, wie wir schon gesehen haben, ein unpassender [G]edanke entstehen würde. Wir lassen also (wie Paulus und [N]itzsche) mit καὶ ἔμπροσθεν einen völlig selbständigen, [n]euen Satz beginnen.

Daß wir an unserm ἀγαπᾶν oder μὴ ἀγαπᾶν allezeit zu [er]kennen vermögen, ob wir aus der Wahrheit sind, oder nicht, [ha]t Johannes im Vorangehenden gesagt. Jetzt geht er zu einem [n]euen Gedanken über. „Und vor ihm — לְפָנָיו, vor Gottes [A]ngesicht — werden wir unser Herz davon überzeugen, daß, [w]enn (schon) unser Herz uns verklagt, Gott größer ist, und [al]les weiß." Wiefern und worin Gott größer sei, besagen die [W]orte καὶ γινώσκει πάντα. Er durchdringt mit seiner Er[ke]nntniß alle Dinge. Wenn nun unser, zum Selbstbetrug und [zu]r Selbstentschuldigung so geneigtes (und darum „kleines") [H]erz uns anklagt (nämlich, daß wir keine Liebe üben), so ist [G]ott, der allwissende, größer, als unser Herz, und wir können [al]so vor ihm um so minder bestehen, um so minder παῤῥησία [ha]ben. Fassen wir (mit Bullinger, Calvin, Beza, Grotius,

a Lapide, Castalio, Calov, Semler, Lücke, Neander, Gerlach u. v. a.) μείζων in diesem Sinne, so bilden die Worte μείζων ἐστὶ κλ. den schärfsten, reinsten Gegensatz gegen die Worte παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν V. 21, und alles einzelne wird vollkommen klar. Es wird vor allem deutlich, warum Johannes schreibt: ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν. „Und vor Gottes Angesicht werden wir uns überzeugen", sagt er, um sogleich im voraus zu erinnern, daß wir nicht mit uns und unserm Herzen allein, sondern daß wir vor des allsehenden Gottes Auge stehen, und es daher nicht eine Sache des Beliebens ist, ob wir das in dem Satze mit ὅτι gesagte glauben wollen oder nicht. Fernliegend ist die Erklärung von Lücke und de Wette, welche ἔμπροσθεν αὐτοῦ von dem künftigen Gericht verstehen („wenn wir vor ihm im Gericht stehen, werden wir" x.) Πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν ist keine bloße Umschreibung für πείσομεν ἡμᾶς αὐτούς, sondern Johannes will es betonen, daß es sich hier nicht um eine bloße Verstandesüberzeugung handelt, sondern daß unser Herz, Gemüth und Gewissen überzeugt und überführt werden muß von der Wahrheit, daß wir Gotte noch weniger entrinnen können, als uns selbst. Das Futurum setzt er, hier nicht, um eine für alle Fälle gültige Regel damit auszudrücken, sondern ganz einfach, um das gesagte als etwas, das er erwarte, auszudrücken. Man sieht in der That gar nicht ein, welche andere Form außer dem Futurum er hier hätte setzen können. Ein Imperativ wäre ganz plump, ein insinuatorischer Conjunctiv als bloße freundliche Aufforderung („laßt uns doch uns überzeugen") unsäglich matt gewesen. Er will weder befehlen, noch bitten; er will es als etwas, daß er bestimmt erwartet und das so unausbleiblich nothwendig aus der Sache selbst folgt, daß er es erwarten darf, hinstellen; darum dies centnerschwere bestimmte: „Vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz überzeugen, daß" x. Die Worte ἐὰν καταγινώσκῃ κλ. erhalten ihre Bestimmtheit aus dem Context. Die Frage, ob wir thätige Liebe üben oder nicht, war vorangegangen; in Beziehung hierauf kann unser Herz uns entweder verklagen oder freisprechen. Μείζων heißt Gott, wie gesagt, weil er nicht getäuscht werden kann; ihm gegenüber ist unser Herz „kleiner", weil bei diesem ein Selbstbetrug denkbar ist.

Der ganze Gedanke knüpft somit enge an den im Anfang ... V. 19 aufgestellten Satz an. In den Worten ἐν τούτῳ ...σόμεθα lag implicite die Aufforderung zu einer Selbstprüfung. ...e beiden entgegengesetzten Fälle nun, die bei einer Selbst... ...üfung eintreten können, werden V. 20—21 näher beschrieben. ...es sollen wir vor Gottes Angesicht unser Herz und Gewissen ...erzeugt halten, daß, wenn der erste Fall eintritt, wenn nämlich ...ser eigen Herz uns (bei jener Selbstprüfung) verklagt, daß ...r dann vor Gott noch weniger bestehen können, als vor ...serin eigenen Herzen. D. h. wir werden dann subjectiv keine ...ῤῥησία haben können, und objectiv von ihm nicht als τέκνα, ...cht als ἐκ τῆς ἀληθείας ὄντες anerkannt werden. Denn ...e könnte er, welcher πάντα γινώσκει, uns als „aus ihm ...ende" anerkennen, wenn schon unser eigenes Herz uns Lügen ...aft?

Der andere Fall wird:

V. 21—22 entwickelt. Wie Johannes das über den ersten ...ll zu sagende mit dem ernsten Zuruf: „Vor Gottes Angesicht ...rden wir unser Herz überzeugen, daß" — eingeleitet hat, so ...tet er das über den entgegengesetzten Fall zu sagende durch die ...undlich-freudige Anrede ἀγαπητοὶ (wie 2, 7; 3, 2) ein. Er ...zt ja nun denjenigen Fall und Zustand voraus, von dem er ...fft und wünscht, daß er bei seinen Lesern wirklich stattfinden ...rde; darum benennt er sie, wie sie unter dieser Voraussetzung ...h ihm darstellen, „seine Geliebten", auf denen sein Blick mit ...udiger Liebe verweilen kann.

Der Bedingungssatz ἐὰν κλ. hat schon im bisherigen seine ...klärung gefunden*). Wo nun dieser Fall eintritt, daß unser ...erz in jener V. 19 geforderten Selbstprüfung uns nicht anklagt, ... erkennen wir uns als ἐκ τῆς ἀληθείας ὄντας, als ἐκ θεοῦ ...τας, als τέκνα θεοῦ; und dies legt sich nun in einer ge...ppelten Folge dar. Erstlich: παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς ...ν θεὸν (nur cod. B liest ἔχει statt ἔχομεν, was ohne kritische ...deutung ist). Wer πείσομεν mit „beruhigen" übersetzt hat,

*) Was die Lesart betrifft, so fehlt bei A das erste ἡμῶν, bei C das ...eite, bei B sogar beide. Wahrscheinlich sind beide echt, und nur um ... Wohlklangs willen das eine oder andere weggelassen worden.

kommt nun in große Noth, um einen Unterschied zwischen παῤῥησίαν und παῤῥησίαν ἔχομεν herauszuelaboriren. Uns bildet παῤῥησίαν ἔχομεν den reinen klaren Gegensatz gegen das in ὅτι μείζων gesagte. Wir erkennen uns als Gottes Kinder, und tragen die jene Freudigkeit und Zuversicht im Herzen, womit das K seinem Vater nahen darf. Das zweite Moment ist: καὶ ὃ αἰτῶμεν, λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, es ist die Gebets erhörung, deren das Kind Gottes (nach Ev. Joh. 15, 7 u. gewiß sein darf. Es versteht sich dabei von selbst, daß Kind Gottes als ein solches bittet, d. h. „im Namen J und das will heißen: im Geiste Jesu, nach der Norm des betes des Herrn, worin Eine Bitte um das tägliche sonst lauter Bitten um himmlische Güter, keine Bitte um i Herrlichkeiten oder vorwitzige Dinge vorkommt; das will heißen: in der Demuth, worin Jesus uns in Gethsema Vorbild gelassen, fern von dem fleischlichen Vorwitz, Gott in seine Weltregierung greifen und Dinge vorschreiben die nur des Allwissenden und Allweisen Fürsehung zu und der Welt wahrem Heile zu bestimmen vermag. Inn dieser Schranken ist der Gebetszuversicht ein weiter, unerm weiter Spielraum geöffnet; specielle Bitten, im rechten gethan, sind dabei so wenig ausgeschlossen, daß jedes leb Christenherz von der gnädigen Erhörung solcher specieller mit demüthigem Danke zu erzählen weiß.

Der Satz ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν κ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν, gibt nicht (wie meint) den Grund dafür an, warum Gott unsere Geb erhören vermöge (dann müßte es etwa heißen: ὅτι τὰ ἀρεστὰ αἰτοῦμεν); gehört auch gar nicht allein (wie Düs u. a. meinen) zu dem zweiten Gliede καὶ ὃ ἐὰν κλ., so angäbe, warum Gott unsere Gebete erhöre (um unse horsams willen), sondern es gehört zu dem ganzen Satze. wird man ὅτι nicht mit „weil" zu übersetzen haben, besser mit „denn." Wir haben Freudigkeit und finden G erhörung; denn wir halten ja seine Gebote ꝛc., und erw uns darin als seine Kinder. Daß dieser vermittelnd danke supplirt werden müsse, und daß nicht etwa unsere G erfüllung als causa meritoria angeführt werde, bemerken

Düsterdieck, de Wette u. a. Aus dem bisherigen Gedankengang (vgl. V. 9, V. 14, V. 19) geht dies zweifellos hervor, und unsere fraglichen Worte sind ja nichts als eine kurze Recapitulation des oben weitläufiger entwickelten. Es wird im Grunde nur das in: ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν gesagte in dem Satze mit ὅτι noch einmal positiv auseinandergelegt, und zwar jetzt so, daß nicht mehr bloß an die Bruderliebe, sondern an die allgemeinere Fassung des siebenten Verses (womit V. 3—4 zu vgl.) zurückerinnert wird. Der Gegensatz des ποιεῖν τὴν ἀνομίαν V. 4, und des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην V. 7 besteht eben im Halten der Gebote Gottes und somit*) im Thun dessen, was dem Willen Gottes gemäß, also Gott wohlgefällig und angenehm ist.

V. 23—24. Aber von dieser allgemeinsten Fassung kehrt Johannes noch einmal — wiederum recapitulirend — zu der speciellen Erwähnung der ἀγάπη zurück. Doch schiebt er hier ein im dritten Theil nicht vorgekommenes Mittelglied ein. „Und dies ist sein Gebot, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben.“ Vor allem faßt Johannes hier die Vielheit der ἐντολαί in die Einheit Einer ἐντολή zusammen. Von dem gesetzlichen Wesen der römischen Theologie und Kirche weiß er nichts. Selbst das „an Christum glauben“ und „einander lieben“ sind ihm nicht zwei Gebote, sondern nur eines; weil mit dem echten, lebendigen Glauben die Liebe von selber da ist, wie mit der Sonne das Licht. Nicht eine Vielheit von Vorschriften gibt uns Gott, sondern das Eine ist sein Wille an uns, daß wir an Christum glauben und somit einander lieben. Recht mit Absicht faßt hier Johannes alle Frömmigkeit in dem Glauben zusammen, damit niemand das, was er Kap. 3 gesagt hat, in gesetzlichem Sinne misverstehe. Zugleich auch klingt aber in dieser Erwähnung der πίστις ein Gedanke durch, der den folgenden Theil vorbereitet. Denn er hat vor, auf den Gegensatz des Glaubens an Christum und der gnostischen Irrlehre nochmals zurückzukommen. —

*) Als von vornherein verkehrt erweist es sich, wenn römische Ausleger das ἀρεστὰ ποιεῖν von dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς unterscheiden und jenes von den sogenannten consiliis evangelicis verstehen wollen.

Πιστεύειν τῷ ὀνόματι schreibt er hier; sonst (Kap. 5, 13; Ev. Joh. 1, 12; 2, 23; 3, 18) εἰς τὸ ὄνομα. Düsterdieck meint, bei εἰς werde der Name Jesu einfach als Object des Glaubens hingestellt, beim Dativ als die Person selber, mit der der Gläubige in Beziehung trete. Es steht aber so ziemlich umgekehrt. Πιστεύειν εἰς τι heißt: sich gläubig stützen und verlassen auf etwas, πιστεύειν τινί einem Vertrauen schenken. Bei der Construction mit dem Dativ tritt daher mehr die theoretische, bei εἰς mehr die gemüthliche Seite des Glaubens heraus.

Der 24. Vers ist so sehr reine Recapitulation, daß er keiner Erläuterung bedarf. Noch einmal stellt Johannes den Satz hin: wer seine Gebote hält, bleibt in Gott und Gott in ihm (vgl. 2, 24; Ev. Joh. 15, 4 fg.); noch einmal fügt er die nähere Bestimmung bei, daß das Halten der Gebote nicht die bewirkende Ursache, sondern das Kennzeichen des μένειν Gottes in uns sei. Neu sind nur die Schlußworte: ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. Was die grammatische Stellung derselben betrifft, so bilden sie eine freie Apposition zu dem in ἐν τούτῳ enthaltenen, sodaß man γινώσκομεν noch einmal sich hinzudenken hat; ἐν τούτῳ aber ist zurückweisend (Lücke). „Hieran (am Halten der Gebote) erkennen wir, daß er in uns bleibt — aus dem Geiste (erkennen wir's) den*) er uns gegeben hat." (Ἐν τούτῳ mit Düsterdieck und Huther vorwärts auf ἐκ τοῦ πνεύματος zu beziehen, ist bei der Verschiedenheit von ἐν und ἐκ unmöglich). Mit dem Geiste, den Gott uns mitgetheilt, ist nicht ein zweites, von dem τηρεῖν der Gebote schlechthin verschiedenes Kennzeichen angegeben (das würde heißen müssen: καὶ ἐκ τοῦ πνεύματος), sondern es wird das eine und selbe Kennzeichen nur nach einer andern Seite hin aufgefaßt und bezeichnet. Uebrigens versteht es sich, da es um ein Kennzeichen sich handelt, von selbst, daß das πνεῦμα hier nicht als die den Gehorsam bewirkende innerliche Macht im Herzen (Düsterdieck, Huther), sondern als der in unserm Wandel und Wesen sich sichtbar manifestirende Geist (Lücke) in Betracht kommt. Dies geht auf das klarste aus Kap. 4, 1 hervor. Im

*) Οὗ steht durch Attraction, und ist nicht genitivus partitivus.

ganzen folgenden Abschnitt zeigt Johannes, wie das rechte, dem falschen πνεῦμα der Gnosis entgegengesetzte πνεῦμα innig eins ist mit dem Gehorsam und der Liebe (wie also dogmatische Lüge und sittliche Verirrung zusammenhängen). Diesen Gedankengang bereitet er vor, indem er den Besitz des rechten πνεῦμα in solch unvermittelte Apposition stellt zum Halten der ἐντολαί. — Eben darum liegt in diesen Schlußworten gleichsam die Ankündigung eines neuen Themas. Hat Johannes schon durch die Erwähnung der πίστις V. 23 vorbereitet auf die nun folgende neue Gedankenreihe, so macht er hier in den Schlußworten von V. 4 förmlich den Uebergang zu derselben, und es enthält unser Vers (vermöge der appositionellen Zusammenstellung des πνεῦμα mit dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς) ebenso den Keim für die Gedanken des nun folgenden vierten Theiles, wie Kap. 2, 29 den Keim für den dritten Theil enthalten hatte.

Vierter Theil.

Der Geist aus Gott ist ein Geist der Wahrheit und der Liebe.

Kap. 4, 1 — 5, 3.

Ueberblickt man das vierte Kapitel im allgemeinen, so wird man unwillkürlich an die beiden Schlußverse des dritten Kapitels zurückerinnert. Zweierlei Gebot Gottes, an dessen Erfüllung wir zu erkennen vermögen, ob wir in Gott bleiben und er in uns, hat der Apostel V. 23 genannt, a) daß wir dem Namen Jesu glauben, und b) daß wir einander lieben sollen, und alsdann hat er dies beides V. 24 unter den Begriff des Geistes Gottes zusammengefaßt.

Mit diesem „Geist aus Gott" beginnt er sogleich das vierte Kapitel, nämlich mit der Forderung, die Geister zu prüfen und den Geist aus Gott von dem Geiste der πλάνη zu unterscheiden. Das erste Kennzeichen nun, welches er angibt (V. 2—6)

ist dogmatischer Natur, es ist das Bekenntniß, daß Jesus ins Fleisch gekommen sei. Dann aber V. 7 springt er, scheinbar unvermittelt, zu der Mahnung: „lasset uns einander lieben" über, als einem zweiten Kennzeichen, daß wir aus Gott seien. Es sind dies offenbar die beiden, Kap. 3, 23 namhaft gemachten Kennzeichen, welche hier zur Entfaltung kommen. Das zweite wird V. 7—12 entwickelt. Und dann wird V. 13 recapitulirt: „Hieran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, nämlich aus dem Geiste, den er uns gegeben hat." Auch hier werden also beide Seiten unter den einheitlichen Begriff des Geistes Gottes zusammengefaßt.

Aber sie sollen nicht bloß äußerlich unter eine gemeinsame Rubrik subsumirt, es soll vielmehr das einheitliche Wesen des „Geistes aus Gott" aufgezeigt, und nachgewiesen werden, wie jene beiden Seiten — der richtige Glaube und die lebendige Liebe — mit diesem einheitlichen Wesen und somit untereinander organisch zusammenhängen. Dies ist schon vorbereitet durch die Art, wie V. 2—6 und V. 7—12 von beiden Elementen geredet worden, und jetzt V. 14—16 wird es zum ausdrücklichen Abschluß gebracht. Nämlich: als Object des wahren Glaubens im Gegensatze zu der πλάνη der Gnostiker stellte sich V. 2—6 das Kommen Jesu Christi ins Fleisch dar, und als Grund und Wurzel aller unserer Liebe stellte sich V. 7—12 (insbesondere V. 9—10) dasselbe Kommen Jesu Christi ins Fleisch, als die Liebesthat Gottes, die unserer Liebe vorangeht, dar. Und somit kann nun Johannes V. 14—16 das einheitliche Wesen des „Geistes aus Gott" bestimmen als den Glauben an jene Liebe Gottes, welche in der Sendung des eingebornen Sohnes sich manifestirt hat, und aus welcher von selbst folgt, daß wir, um in Gott zu bleiben, in der Liebe bleiben müssen.

Auf diese drei begründenden Gedankengruppen folgt nun eine weitere, mehr paränetische Ausführung. Es wird uns gezeigt, daß und wie und welchergestalt an jenen beiden Grundmerkmalen das Vorhandensein des Geistes Gottes erkannt werde. Nicht ist die Liebe ein äußerliches Merkmal der Gotteskindschaft, sondern sie selbst vollendet sich in der Zuversicht des Aufblicks zu Gott, weil sie eben in

r Liebe Gottes zu uns ihre Wurzel hat (V. 17—19); sie
: also selbst παῤῥησία ihrem Wesen nach. Daran schließt
h der Gedanke (V. 20—21), daß, wer den Bruder haßt,
ch Gott nicht liebt. Dieselbe Liebe, die sich als Zuversicht zu
r vorangegangenen Liebe Gottes zu uns gestaltet, gestaltet sich
t gleicher innerer Nothwendigkeit als Liebe zu den Brüdern.
omit ist V. 17—19 parallel mit der dogmatischen Seite
2—6; V. 20—21 aber mit der ethischen V. 7—12. Und
werden nun Kap. 4, 20 — 5, 2 beide Seiten — der Glaube,
ß Jesus der Christ, und die Liebe zu den Brüdern — in
rer gegenseitigen untrennbaren Verbindung dargestellt,
daß diese beiden Stücke nicht nur jedes für sich, als ein Kenn-
chen des Geistes Gottes, sondern auch gegenseitig je eines als
s Kennzeichen des andern erscheinen (4, 20 und 5, 2).
ap. 5, 3 schließt sich hieran ein Gedanke, der den Uebergang
dem letzten Hauptabschnitt (von der weltüberwindenden Kraft
s Glaubens) bildet.

Diese hier gegebene Darstellung der Anlage unsers Ab-
nittes rechtfertigt sich so sehr selbst (namentlich durch die Be-
hung auf Kap. 3, 23 und durch die wiederkehrende Zusammen-
llung in Kap. 4, 13 und 5, 1) und es ist so klar, daß der
egriff des πνεῦμα ἐκ θεοῦ (zu welchem Kap. 3, 24 übergeleitet
t, welcher 4, 1 an die Spitze tritt, und V. 13 als das jene
den Elemente zusammenfassende wiederkehrt), den dominie-
nden Begriff dieses Abschnitts bildet, und eben hiermit
sem Abschnitt eine bestimmte Abgrenzung verleiht: daß es
s unnöthig erscheinen dürfte, diejenigen zu widerlegen, welche
ie z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette) Kap. 4, 1—6 noch
m vorangehenden Abschnitt ziehen, oder (wie Düsterdieck) gar
ne Gliederung in deutliche Abschnitte zu finden vermögen, und
ap. 4, 1 auf Kap. 2, 29 zurückbeziehen.

V. 1 wird der Hauptsatz des Abschnitts aufgestellt in der
rm einer Forderung: „Prüfet die verschiedenen Geister,
sie aus Gott seien". Woran der „Geist aus Gott"
kannt werde — daß er erkannt werde an dem dogmatischen
kenntniß des Kommens Jesu ins Fleisch und an der Bruder-
be — das bildet sodann den Inhalt des Abschnitts.

Ueber die, einen Haupt- oder Nebenabschnitt (hier das

erstere) markirende Anrede ἀγαπητοί, vgl. oben zu Kap. 2, 7; 3, 2 und 21. — Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε; es wird hier eine Mehrzahl von πνεύμασι vorausgesetzt; nicht etwa bloß eine Zweiheit (Geist Gottes und Geist der Lüge), sondern auf jeder der beiden Seiten eine Vielheit. Dies erhellet aus den folgenden Worten δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ θεοῦ ἐστι, wobei als möglich vorausgesetzt ist, daß sie in einer Mehrheit bei solcher Prüfung sich als aus Gott seiende Geister erweisen können. Ebenso geht es aus V. 2 hervor: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ κτλ., wo wiederum an eine Mehrheit von Geistern gedacht ist, deren jeder Christum bekannt. Hierdurch ließen sich nun Lyra, Calvin, Beza, Piscator, Calov, Beausobre, Rosenmüller u. a. bestimmen, unter πνεύματα ohne weiteres die Geister der einzelnen Individuen, d. h. ihre Persönlichkeiten, zu verstehen, sodaß der Sinn wäre: Prüfet die einzelnen Personen, die einzelnen Lehrer, welche Träger irgend eines Geistes sind. Allein es wird in der h. Schrift weder πνεύματα zur Bezeichnung der Menschen qua geistiger Wesen gebracht, noch wäre eine solche Metonymie, „Geister" für „Träger oder Werkzeuge eines bestimmten Geistes" zu nehmen, gerechtfertigt. Andere, wie z. B. a Lapide, Zwingli, Carpzov, Episcopius nehmen πνεύματα umgekehrt in rein objectivem Sinn, für doctrinae, dogmata, was nach dem Sprachgebrauche ebenso wenig angehen dürfte. Aber auch Düsterdieck hat nicht Recht, wenn er den biblischen Begriff des πνεῦμα auf den philosophischen eines „den Menschen beseelenden übermenschlichen Princips" reducirt*); und er hätte selbst dann nicht Recht, wenn er statt von einem übermenschlichen Princip von einer übermenschlichen Kraft und Eingebung reden würde. Denn diese wäre bei den Kindern der Wahrheit keine andere, als die Gotteskraft, d. i. der h. Geist selbst; dieser aber kann unmöglich als eine Vielheit von πνεύμασι dargestellt werden. Darum müssen wir Huther Recht geben, sofern er unter πνεῦμα hier nicht den vom menschlichen Geiste verschiedenen höheren Geist verstanden wissen will. Dagegen hat auch Huther Unrecht, sofern er unter πνεῦμα den menschlichen

*) Aehnlich Olshausen: „Hier ist die Rede von einem angeblich höheren Geist", dessen Träger sich „für einen Propheten ausgebe."

Geist selber qua **Organ** eines höheren Geistes verstehen will. Das richtige hat im wesentlichen Bullinger gesehen (obgleich er in der Darstellung hin- und herschwankt), wenn er unter Beziehung auf 1 Cor. 14, 32 πνεῦμα erklärt durch die mens und den sensus, der durch Einwirkung einer höheren (göttlichen oder übergöttlichen) Kraft im Menschen zu Stande gekommen ist *). Nicht von der **Geistesfunction** oder dem subjectiven Geist des Menschen, sofern derselbe als ein **aufnehmendes Organ** zu höheren Einwirkungen in ein Verhältniß tritt, sondern von dem objectiven **Geistesgepräge**, das in einem Menschen zu Stande gekommen ist, von dem objectiven Geiste, der in einem Menschen waltet und sich im **Verhältniß zu den andern Menschen** als eine **Macht und Potenz der Anschauung und Lehre** kundgibt, ist hier die Rede, freilich immer so, daß jeglicher solche Geist im objectiven Sinn als durch einen höheren Geist getragen, hervorgebracht, inspirirt erscheint, wie dies ja schon aus dem Ausdruck ψευδοπροφῆται und dann aus V. 2 erhellt. (Um es an Beispielen klar zu machen, wären also die Geister, die von uns geprüft werden sollen, nicht der Geist des Individuums Cajus, der des Individuums Titius u. s. w., sondern die Geister des Gnosticismus, der Geist des Cerinthianismus, des Valentinianismus, andererseits der Geist des Paulinismus, der des Petrinismus u. s. f., oder in spätern Jahrhunderten etwa der Geist des Augustinismus und Pelagianismus — Protestantismus und Papismus — Pietismus und Rationalismus u. s. w.)

„Glaubet nicht jeglichem Geiste", d. h. also: glaubet nicht jeglicher Ausgestaltung eines höheren Geisteseinflusses, sobald sie sich nur als eine in sich geschlossene, geistig präponderirende, die Menschen an sich fesselnde Macht erweist; „sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien." Worin das δοκιμάζειν (vgl. 1 Thess. 5, 21) bestehe, wie und woran man zu prüfen habe, wird in den folgenden Versen entwickelt. Der Grund, **warum** ein δοκιμάζειν nöthig sei, liegt aber in der Thatsache, daß πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

---

*) Ebenso im wesentlichen auch **Grotius** („Spiritum vocat prophetiam. Prophetia ejus, qui in ipsa prophetia Jesum non pro Christo agnoscit, non est θεοπνευστός.")

'Ἐξέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον heißt (wie Socin und Schlichting richtig bemerkten) nicht: von einem außerhalb der Welt gelegenen Orte*) ausgehen und in die Welt hereinkommen (denn es ist hier nicht von bösen Geistern, sondern von den menschlichen Individuen, den falschen Propheten selber, die Rede); vielmehr hat man zu ἐξέρχεσθαι sich einfach hinzudenken ἐξ οἴκων αὐτῶν. Sie gingen aus, im absoluten Sinne, sie machten sich auf den Weg, umherzuziehen, in publicum prodierunt (Grotius, Calov, Lücke u. a.), und so gingen sie εἰς τὸν κόσμον, was hier nicht im Gegensatz zum Himmel oder zur Hölle, aber ebenso wenig im Gegensatz zum Reiche Gottes gesagt ist, sondern einfach die von den Menschen bewohnte Welt, die Masse der Menschen selber bezeichnet (die Kinder Gottes nicht ausgeschlossen, da ja auch sie vor der Verführung durch die Pseudopropheten auf der Hut zu sein haben).

Indem der Apostel an alle ἀγαπητοί, an die ganze Gemeinde, die Forderungen des δοκιμάζειν richtet, zieht er den der päpstlichen Anmaßung, über rechte und Irrlehre dürfe nur vom päpstlichen Stuhl aus entschieden werden, allen Boden unter den Füßen weg. Gerade das πνεῦμα dieses Stuhles soll und muß von jedem Christen ernstlichst geprüft werden.

V. 2—3. Johannes gibt nun das (erste) Kennzeichen an, woran der Geist aus Gott erkannt werden kann. Ἐν τούτῳ weist, wie sich von selbst versteht, vorwärts. Γινώσκετε ist die sicher beglaubigte Lesart; die Variante γινώσκεται (Minusk. Syr. Vulgata) ist aus Versehen entstanden. Τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ steht im Singular und mit dem bestimmten Artikel, ist also nicht einerlei mit πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ, und bezeichnet nicht den im Menschen zu Stande gekommenen, auf andere Menschen seinen Einfluß äußernden Geist irgend einer bestimmten (gottwohlgefälligen) Richtung oder Lehre, sondern den, in den sämmtlichen πνεύμασι ἃ ὁμολογεῖ κλ. sich wirksam erweisenden persönlichen Geist Gottes, den h. Geist. Der Sinn ist dieser: „Daran erkennet ihr, in welchen unter den V. 1 genannten πνεύμασι der Geist Gottes wirkt, das heißt also: welche unter

*) So Olshausen. „Sie gehen als ausgesandte Apostel vom Vater der Lüge aus."

diesen Geistern Geister aus Gott (Geister aus Gottes Geist) sind." — Jeder Geist, welcher Jesum Christum als einen im Fleische gekommenen bekennt, ist aus Gott. Ἐν σαρκί kann nicht (wie Piscator und Ziegler wollten), ohne weiteres soviel sein wie εἰς σάρκα; da auch im Hebräischen ב und ל scharf unterschieden sind, so konnte der unwillkürlich hebräisch denkende Schriftsteller durch dieses sein hebräisches Denken nicht auf eine Verwechselung von ἐν und εἰς geführt werden. Eine Prolepse aber anzunehmen, sodaß in dem ἐρχεσθαι εἰς ... schon das daraus resultirende εἶναι ἐν ... mitgedacht wäre, sodaß der Sinn wenigstens der gleiche wäre wie wenn es hieße εἰς σάρκα ἐληλυθότα (Lyra, Luther, Calvin, Beza, S. Schmidt, Eichhorn, Sander) ist man ebenso wenig berechtigt; denn es kommen zwar Verba der Ruhe mit εἰς verbunden vor (wie z. B. Marc. 2, 1; Apostelgesch. 8, 40; Ev. Joh. 1, 18, wo das Verbum der Ruhe „sein" den Begriff der geschehenen Bewegung „gegangen sein" involvirt) und ebenso werden umgekehrt Verba, die eine Bewegung ausdrücken, mit ἐν verbunden, insofern das Verbum der Bewegung das Resultat der Bewegung involvirt (wie Matth. 10, 16; Ev. Joh. 3, 35; 5, 4; Röm. 5, 5) allein bei einer so dogmatisch wichtigen Begriffsverschiedenheit, wie ἔρχεσθαι εἰς σάρκα oder ἔρχεσθαι ἐν σαρκί ist dies um so weniger anzunehmen, als Johannes sonst (z. B. Kap. 5, 6) mit dem ἔρχεσθαι ἐν einen ganz specifischen Begriff verbindet, und jedenfalls wäre jene Auffassung erst dann erlaubt, wenn die wörtlich genaue Auffassung keinen passenden Sinn gäbe. Diese gibt aber gerade einen viel passendern Sinn. (Ebenso Olshausen). Die cerinthische Gnosis leugnete nicht schlechthin, daß der Aeon „Christus" „in das Fleisch" gekommen sei; er sollte ja bei der Taufe Jesu in diesen Menschen eingegangen sein und bis zum Anfang seines Leidens in ihm geblieben sein; das aber leugnete Cerinth, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei. Sobald man nämlich ἐν σαρκί wörtlich faßt, bezeichnet es nicht den terminus ad quem des Kommens, sondern die Beschaffenheit und den Zustand, in welchem sich befindend Jesus Christus in die Welt gekommen ist; das ἐληλυθώς steht nun als absoluter Begriff, und hat den Sinn „in die Welt, zu den Menschen gekommen sein." (Schon das Perfectum zeigt, daß man hier nicht mit Socin an die

ἔρχεσθαι im Sinne von: als Lehrer auftreten, wie V. 1; 2 Joh. 10 u. a. zu denken hat). Ganz scharf stellt also Johannes der cerinthischen Lehre, daß Jesus ein bloßer Mensch und auf Erden daheim gewesen, Christus aber zwar in diesen Menschen eingegangen sei, jedoch nimmermehr im Fleische auf die Erde gekommen sei, die Wahrheit entgegen, daß die Person, Jesus Christus (diese einheitliche Person) gekommen sei und zwar ἐν σαρκί, im Zustande der σάρξ seiend. Σάρξ bezeichnet hier, wie Ev. Joh. 1, 14, natürlicherweise nicht die sündliche Menschennatur in ihrem Widerstreit gegen Gott, sondern stets in jenem ursprünglichern Sinn, wonach בשׂר oder בשׂר ודם die materielle sichtbare geschaffene Natur in ihrem Unterschied von Gott, und zwar vor allem die menschliche Natur als solche bezeichnet (1 Mos. 7, 15 fg.; 8, 17; Ps. 56, 5; Jerem. 17, 5; 1 Tim. 3, 16; vgl. Ps. 65, 3; 145, 21; Jes. 66, 24; Joel 2, 28; Luk. 3, 6 u. a.; auch Matth. 16, 17; Gal. 1, 16). Es liegt also in den Worten der doppelte Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis, erstlich daß Jesus Christus als eine und dieselbe Person hingestellt wird, und zweitens, daß er als „im Fleische gekommen", d. i. in der Existenzform der Menschheit auf Erden erschienen, bekannt wird (Huther). Was nun aber die Construction betrifft, so ist ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα zwar allerdings nicht soviel wie ὁμολογεῖ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, aber gleichwohl haben Düsterdieck, Huther u. a. auch nicht Recht, wenn sie ohne weiteres behaupten, ἐληλυθότα sei nicht prädicativischer, sondern schlechthin attributiver Art. „Den im Fleische erschienenen Christus bekennen", würde griechisch heißen müssen ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα; sowie die Worte dastehen, heißen sie: „Jesum Christum bekennen als einen im Fleische erschienenen"; ἐληλυθότα ohne Artikel ist nicht reines bloßes Attribut, sondern Apposition, und diese Apposition, auf ὁμολογεῖ bezogen, involvirt den Prädicatsbegriff. (Ebenso 1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 4, 5). Darin aber hat Düsterdieck gegen Huther Recht, daß Ἰησοῦν Χριστὸν als Objectsbegriff eng zusammengehört, und Χριστὸν nicht zu dem Attribut (oder richtiger: zur Apposition) gehört. Man hat nicht zu übersetzen: „welcher Jesum bekennt, den Christ, den im Fleische gekommenen", sondern: „welcher Jesum Christum be-

nt als einen im Fleische gekommenen"; eine Antithese gegen
: cerinthische Auseinanderreißung des Jesus und des Christos
gt zwar allerdings in den Worten, aber sie liegt einfach
rin, daß Johannes ohne weiteres Ἰησοῦν Χριστὸν zu Einem
imen verbindet.

Vers 3 folgt das negative Glied. Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ
ὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστιν; so
en A B; Codex H fügt zu Ἰησοῦν noch die Worte ἐν σαρκὶ
ηλυθότα, jüngere Quellen fügen auch noch Χριστὸν ein; es ist
er klar (Griesbach, Lücke, Düsterdieck, Huther), daß diese
rianten bloß dem Streben, V. 3 mit V. 2 conform zu machen,
re Entstehung verdanken. Kap. 3, 6 und 14 und Kap. 2, 23 hat
hannes in ganz analoger Weise den zu wiederholenden Begriff
abgekürzter Form wiederholt, und, ganz ebenso wie hier,
rausgesetzt, daß die Leser die abgekürzte Form sich aus der
rangegangenen ausführlichern erklären würden. Nirgends da-
gen findet sich ein Fall, wo (wie de Wette und Sander zu be-
upten wagen) Johannes bei solchen Parallelgliedern das negative
m positiven wörtlich oder „symmetrisch" gleich gebildet hätte
gl. dagegen 1, 6 und 7; 7 und 8; 2, 4 und 5 u. s. f., auch
ten Kap. 4, 7—8). — Eine andere Variante: πᾶν πνεῦμα
λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἔστιν, hat ebenfalls weder
ßere Beglaubigung (da sie sich nur in der Vulgata und bei
rchenvätern vom vierten Jahrhundert an, aber in keiner ein-
zen Handschrift findet) noch innere (da sie offenbar bloß ein
terpretirendes Scholium ist, vgl. Düsterdieck S. 256).

Der Sinn der Worte erklärt sich aus dem zu V. 2 be-
erkten. Es folgt nun noch: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντι-
ρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ
ἐστιν ἤδη. Τοῦτο scil. τὸ πνεῦμα; dies τοῦτο weist natürlich
ckwärts auf πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ κλ., jedoch so, daß Johannes
att dieser Vielheit von Geistern, die unter den Menschen sich
ltend machen, wiederum den Einen Geist nennt, der in jenen
elen Geistern sich wirksam erweist. „Und dieser (in diesen
eistern wirkende) Geist ist der des Antichrist." So ist also
es τοῦτο (τὸ πνεῦμα) parallel dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ V. 2,
d bildet den Gegensatz dazu. Als Gegensatz zu πνεῦμα τοῦ
οῦ könnte man zwar πνεῦμα τοῦ διαβόλου erwarten, und

jedenfalls ist mit dem πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου auch nichts anderes, als der Geist des Fürsten der Finsterniß gemeint; nur bezeichnet ihn eben Johannes hier nach der specifischen Gestaltung, die er im Gegensatz zum Reiche Christi, als Geist des Widerchrist, angenommen hat. — Vom Geist des Widerchrist aber, nicht von der Person desselben ist die Rede. Vom Geist des Widerchrist, welcher auch außerhalb der, in der Zukunft zu erwartenden Person des Widerchrist, und schon vor ihrem Erscheinen sein Wesen treibt, sagt Johannes, daß seine Leser von ihm gehört haben, daß er künftig in die Welt kommen soll, daß er aber auch jetzt schon in der Welt ist*). Es erklärt sich dies leicht, wenn man die sonstigen neutestamentlichen Weissagungen über den Antichrist vergleicht. Dereinst, künftig, soll dieser Geist kommen in concentrirter Gestalt, soll in der Person des Antichrist sich concentriren; jetzt bereits aber ist er vorhanden und manifestirt sich in widerchristlichem Wesen, indem er in einer Vielheit von πνεύμασι sich wirksam erweist. So dient unsere Stelle dem zu Kap. 2, 18 bemerkten zur vollsten Bestätigung.

Blicken wir noch einmal auf den Gesammtinhalt von V. 2–3 zurück. Mit den Irrlehrern seiner Zeit hat es Johannes zunächst zu thun, ihnen gegenüber stellt er das Kriterium des V. 2 ausgesprochenen Bekenntnisses gerade in dieser Formulirung hin. Man thut daher wirklich Unrecht, wenn man — entweder einerseits in latitudinaristischer Tendenz alle dogmatischen Irrlehren, welche nicht geradezu das Gekommensein Jesu Christi im Fleische leugnen, für unbedenklich erklärt — oder andererseits sich Mühe gibt, alle möglichen anderweitigen Irrlehren auf eine Leugnung eines der in V. 2 enthaltenen Momente zurückzuführen. Wohl ist die christliche Glaubenslehre ein organisches Ganzes; wohl läßt sich wirklich und in der That nachweisen, wie alles, was nach anderweitigen Stellen der h. Schrift als Irrlehre erscheint, in der That auch alterirend gegen eines der in den Worten Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ausgesprochenen

*) Grammatisch hängt καὶ νῦν ἐστιν nicht von ἀκηκόατε ὅτι, sondern nur von ὃ ab. „Welchen ihr gehört habt, daß er künftig sei, und welcher schon jetzt in der Welt ist."

›mente mittelbar oder unmittelbar verstößt; ja man wird zu-
en können und müssen, daß Johannes hier den Centralpunkt
:s christlichen Glaubens nennt, und ihn so ausspricht, daß
ıs von ihm aufgestellte Bekenntniß weit genug ist, um alle
jenigen zu umspannen, welche im wirklichen Glauben Christum
riffen haben, und zugleich eng genug, um alle diejenigen aus-
chließen, welche irgend etwas anderes als Christum zum
:ell ihres Lebens machen" (Düsterdieck), man wird aber
›ererseits auch zugeben müssen, daß dies Kennzeichen in
ser V. 2 ausgesprochenen Formulirung zur Prüfung aller
glichen geschichtlich aufgetretenen Lehren und Irrlehren nicht
reiche und nicht geeignet sei. Denn gerade dann würde der
jeglichsten Consequenzmacherei Thür und Thor geöffnet, wenn
n alle erdenklichen Streitfragen nach dieser Stelle entscheiden
lte. Darin hat der römische Theologe Estius ganz Recht,
nn er unsere Stelle zur Entscheidung der verschie-
ıartigen dogmatischen Controverspunkte für un-
tügend hält (Unrecht hat er, daß er den Papst und das
ßdogma statt dessen als Kriterium unterschiebt, anstatt des
›rtes Gottes); Gott hat uns eben nicht bloß die Stelle
Joh. 4, 2—3, sondern sein ganzes heiliges Wort gegeben, und
ihm, am ganzen Wort Gottes, haben wir zu lernen und
prüfen, was dogmatische Wahrheit und was Irrlehre
Wo es sich hingegen darum handelt, nicht: dogmatische
ıtroverspunkte sachlich zu entscheiden, sondern: den Geist aus
tt von dem Geist des Antichrist zu unterscheiden, da ist
ere Stelle für alle Zeiten das rechte Kriterium, und je deut-
er sich in der Welt der Geist des Widerchristenthums und
›erchristlichen Reiches entwickelt, um so deutlicher manifestirt
derselbe als ein Geist, der die Menschwerdung des Sohnes
ttes leugnet. Das also lernen wir aus unserer Stelle auch
unsere Zeit, daß die Geister derjenigen Systeme, welche
Erlöser entweder einen bloßen Menschen Jesus, der kein
:istus und nicht Gottes Sohn ist, oder eine Christusidee ohne
orischen Christus aufstellen, wesentlich die Signatur des
derchristenthums, des offenen Abfalls und Unglaubens
sich tragen.

V. 4—6. Nachdem Johannes ein erstes Kriterium auf-

gestellt hat, wonach die Geister, die aus Gott sind, sich von den widerchristlichen Geistern unterscheiden, spricht er von seinen Lesern nicht nur die „liebevolle Voraussetzung" (Düsterdieck), sondern die Gewißheit und Thatsache aus, daß sie den Geist aus Gott besitzen. Nachdem er gesagt, woran die Geister geprüft werden sollen, fügt er bei, daß seine Leser im Stande sind, diese Prüfung vorzunehmen und den Geist des Widerchrist zu erkennen und zu überwinden. Denn nur, wer das πνεῦμα θεοῦ in sich trägt und somit „aus Gott ist" (geboren ist), nur der vermag die beiderlei Geister zu prüfen, zu erkennen, zu unterscheiden. Eine solche „Voraussetzungslosigkeit" oder „Unparteilichkeit", welche außerhalb des einen wie des andern Geistes ihren Standpunkt nähme, um beide zu prüfen, ist dem Apostel unbekannt. Dieser Standpunkt existirt eben nicht, da es außer der christlichen und der nichtchristlichen Herzensstellung keine dritte, keine Stellung der absoluten Indifferenz, gibt. Ἐκ θεοῦ ἐστε ist an sich ein vielumfassender Ausdruck, welcher sowohl das κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ θεοῦ (Kap. 1, 3 und 6) als das ἔχειν τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ (Kap. 2, 15) als (und zwar vor allem) das τέκνον θεοῦ εἶναι und ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι (Kap. 3, 1 und 9) in sich schließt, hier aber zunächst auf V. 2 zurückweist und als πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ ὂν ἔχειν zu erklären ist, was jedoch der Sache nach natürlich mit dem ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι zusammenfällt. — Zu τεκνία vgl. das zu Kap. 2, 1 und 12 und 14 und 18 und 28 bemerkte, und Kap. 3, 18. — Καὶ νενικήκατε αὐτούς, diese Worte werden auf zweierlei Weise aufgefaßt. Darüber zwar, daß αὐτούς nicht auf die Person des Antichrist (Erasmus), sondern nur auf diejenigen Menschen und Zeitgenossen, in welchen das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου sich bereits in pseudoprophetischen πνεύμασι manifestirt — also auf die ψευδοπροφῆται V. 1 — zu beziehen ist, kann um so minder Zweifel herrschen, als der fünfte Vers hierüber volles Licht gibt. Dagegen gehen die Ausleger in der Auffassung des Perfectum νενικήκατε auseinander. Nach Bullinger und Calvin will Johannes seine Leser zum Kampfe stärken durch die Hinweisung darauf, daß der Sieg, obwohl noch nicht real erfochten, doch bereits ideal gewiß sei. Dieser Auslegung folgen Episcopius (das Per-

ctum stehe propter futuritionis certitudinem, was Düsterdieck wunderlich genug dahin misverstanden hat, als ob Episcopius sagte, das Perfectum stehe für ein Futurum!) Neander („der Sieg der christlichen Wahrheit, der als Thatsache in der Zeit sich entwickeln wird, wird als etwas schon geschehenes bereits vorausgenommen. Der Glaube eilt dem Laufe der Geschichte voran") Düsterdieck („Mitten im heißen Kampfe wissen die Kinder Gottes, daß der Sieg schon errungen ist"). Aehnlich Lange, Rosenmüller, Sander u. a. Man beruft sich dafür auf den Ausspruch Christi Ev. Joh. 16, 33. — Andere dagegen, wie Zwingli, Grotius, Beausobre und Huther fassen das Perfectum in realem Sinn; „Johannes konnte zu seinen Lesern sagen νενικήκατε nicht nur sofern die Kraft dessen in ihnen mächtig war, der gesagt hatte θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον, sondern auch sofern die Gegner mit ihren Verführungskünsten an ihrer Treue zu Schanden geworden und von ihnen hatten zurückweichen müssen" (Huther). Und die letztere Auffassung müssen wir für die entschieden richtige halten. Denn Cap. 2, 13 und 14 war gerade von den jungen Männern unter den Lesern dasselbe als Thatsache ausgesprochen, daß sie den πονηρός überwunden haben, während V. 18 fg. die παιδία, die Kindlein (die kommende Generation) für künftige Kämpfe ausgerüstet werden; gerade dort heißt es aber V. 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν; man sieht also, daß ein erstes Stadium des Kampfes bereits als abgeschlossen in der Vergangenheit lag; die Gemeinde als ganze hatte den Gnostikern widerstanden, und dieselben hatten sich genöthigt gesehen, auszutreten und als besondere Sekte sich zu constituiren. Cap. 4, 2—3 mahnt der Apostel, auch für's künftige die Geister zu prüfen (es ist dies im allgemeinen parallel mit der Mahnung Cap. 2, 18 fg.); aber eben diese Mahnung läßt er ergehen auf Grund dessen, was bereits als geschehene Thatsache vorliegt (V. 4—6). Die Fähigkeit zu jener Prüfung besitzen die Leser darin, daß sie „aus Gott sind", und als solche durch den bereits errungenen Sieg über die ψευδοπροφῆται sich bewährt haben.

Worin die Kraft zu diesem bereits errungenen Sieg sowie allen analogen Siegen liege, besagen die Worte ὅτι μείζων

ἐστι ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Ὁ ἐν ὑμῖν ist ὁ Θεός (nicht ὁ Χριστὸς, wie Augustin und Grotius erklären, vgl. ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστε, und V. 2 und 3 die Gegenüberstellung τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ und τὸ τοῦ ἀντιχρίστου). Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ist der Fürst dieser Welt, derselbe, von welchem das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου ausgeht. So wie Johannes Kap. 2 von dem Begriff der nichtchristlichen und unchristlichen *Welt* (2, 15—17) zu dem Begriff des specifisch *widerchristlichen* Wesens (V. 18 fg.) vorwärts gegangen war, so geht er hier umgekehrt von dem specifischen πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου (4, 3) zurück auf den allgemeinen Begriff des κόσμος (V. 4). Beidemale liegt die gleiche Wahrheit zu Grunde, daß das Wesen des *unchristlichen* κόσμος sich zum *Widerchristenthum* steigert, und somit Weltsinn und Widerchristenthum innerlichst einander verwandt sind. Nur wer den Weltsinn überwindet, vermag dem Widerchristenthum zu widerstehen (2, 15 fg.); nur wer der Welt innerlich angehört, ist in Gefahr, von der Pseudoprophetie des Widerchristenthums geblendet und gefangen zu werden (4, 5); wer Gott in sich wohnen hat, ist demselben von vornherein überlegen (4, 4 μείζων κλ.).

Vers 5 hat in dem soeben gesagten bereits seine Erklärung gefunden. Jene Pseudopropheten sind *ἐκ τοῦ κόσμου*, d. h. Kinder der Welt, von der Welt gezeugt, mit *ihrem* πνεῦμα erfüllt; was sie in sich tragen, ist der sündlichen, von Christo unberührten, unwiedergeborenen Welt entsprossen. Sie sind unwiedergeboren ihrem innersten Wesen nach; obschon sie sich dafür ausgeben, daß auch sie Christen, ja daß sie erst die rechten, in die wahre γνῶσις eingedrungenen Christen seien, sind sie in Wahrheit doch nur ἐκ τοῦ κόσμου. (Auch heutiges Tages nehmen ja die Pseudopropheten, die den historischen Jesus und den Christus auseinanderreißen, den Christennamen in Anspruch; aber auch heute noch gilt von ihnen der apostolische Urtheilsspruch: ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν). Und darum reden sie *ἐκ τοῦ κόσμου*, aus dem Wesen der Welt heraus; sie reden nicht das Wort von der Buße, das die Sünde richtet und verurtheilt und an's Licht zieht, sondern ihre Lehre ist umgekehrt dahin gerichtet die Sünde zu bemänteln und zu entschuldigen als ein nicht vom Willen, sondern von der Materie ausgehendes Unvermeidliches

er als ein nothwendiges Moment im Entwicklungsproceß des [ab]soluten Geistes, oder wie sonst sich diese Entschuldigungskünste [ges]talten mögen. Das Wesen ihrer Lehre ist immer statt der [Bu]ße Leichtsinn, statt der Demuth Hochmuth, statt der Liebe [ἐπι]θυμία τῶν ὀφθαλμῶν, statt der Weltentsagung ἀλαζονεία [τοῦ] βίου, statt der Kreuzigung des Fleisches ἐπιθυμία τῆς σαρκός. [Un]d darum, weil ihre Lehre trotz aller christlichen Maske doch [ihr]em Wesen nach so durch und durch ἐκ τοῦ κόσμου ist, und [der] unchristlichen Welt und ihrer Sündenliebe und ihrem Hoch[mu]the so bequem ist, darum „hört die Welt auf sie", ja [sie] verschlingt diese Weisheitstheorien wie Zucker, und freut sich, [ihr] Weltwesen bewahren zu können und die doppelte Ehre [nic]ht nur des Christennamens, sondern überdies noch der [hö]chsten christlichen γνῶσις als Dreingabe zu bekommen. Aber [fre]ilich, eben nur die Welt läßt sich durch solche Schwätzer [tä]uschen.

Vers 6: ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, ὁ γινώσκων τὸν [θε]ὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ [ἀ]κούει ἡμῶν. Der Sinn der Worte ist nach dem voran[ge]henden völlig deutlich. Johannes schreibt: ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ [ἐσ]μέν, unbekümmert darum, ob die ψευδοπροφῆται sammt An[ha]ng ihm deshalb geistlichen Hochmuth vorwerfen werden, weil [er] für sich allein das wahre Christenthum in Anspruch nehme. [E]s gibt eben einen Gegensatz, in welchem der Christ nicht nur [da]s Recht, sondern die Pflicht hat, es mit aller Entschiedenheit [au]szusprechen: „Wir sind aus Gott, und ihr seid nicht aus [G]ott." — Ἡμεῖς bezeichnet nicht, wie ὑμεῖς V. 4, die Ge[m]einden (J. Lange, Lücke), sondern den Apostel und die ihm [gl]eichgesinnten Lehrer (a Lapide, Calvin, Calov, Spener, Storr, [D]üsterdieck, Huther); denn in den Worten ἀκούει ἡμῶν sind [ἡμ]εῖς als λαλοῦντες vorausgesetzt. Nur hat man nicht an [ein]en abgeschlossenen Lehrerstand zu denken, den es damals noch [ni]cht gab, sondern (mit Calvin und Spener) an alle und jede [Ch]risten, sofern sie in irgend welcher Lage und Stellung in [de]n Fall kamen, Zeugniß ihres Glaubens abzulegen. — „Wer [au]s Gott ist, hört auf unsere Lehre; wer nicht aus [G]ott ist, hört nicht auf uns"; hier concentrirt sich in prak[ti]scher Weise alles V. 2—5 gesagte zu einem praktisch-hand-

greiflichen Merkmal. An die Stelle der dogmatischen Bestimmung V. 2 tritt hier „unsere Lehre“ — die apostolische, johanneische im Gegensatze zur cerinthischen. Wer auf sie hört, sie annimmt, der erweist sich dadurch als ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν (d. h. nicht, wie Lücke und Neander abschwächend erklären: als mit einem innern, das Herz zu Gott ziehenden Triebe begabt; sondern: als Kind Gottes, als aus Gott geboren, des Geistes Gottes theilhaftig); wer sie verwirft, als μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ὤν. Und so schließt Johannes den Abschnitt ab mit den Worten ἐν τούτῳ γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Ἐν τούτῳ bezieht sich eben auf die vorangehenden Worte unsers sechsten Verses zurück (a Lapide, Calvin, Calov, Grotius) und nicht auf V. 2 (Spener, Bengel, Lücke, Düsterdieck) womit dem Gedankengang gerade die Spitze abgebrochen würde. Denn diese Spitze liegt eben darin, daß als Kennzeichen, woran man erkennt (γινώσκομεν ist allgemein auf Johannes und die Leser zu beziehen), wer aus Gott und wer aus der Welt sei, das Annehmen der von Johannes und seinen Jüngern und Anhängern vorgetragenen Lehre hingestellt wird.

Die von Calvin und Düsterdieck hereingebrachte Frage nach der Prädestination hat hier gar keine Stelle. Der Unterschied der ἐκ τοῦ θεοῦ ὄντες und μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ὄντες ist ja kein Unterschied der Ursache, sondern des Erfolges. Wer dazu mitwirke, daß ein Mensch zu einem ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν werde, oder wer daran schuld sei, daß ein Mensch ein μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν bliebe, davon ist hier nicht im allerentferntesten die Rede, sondern es wird lediglich die Zustimmung oder Nichtzustimmung zur apostolischen Lehre von der Menschwerdung Jesu als ein Kennzeichen hingestellt, woran sich erkennen lasse, ob einer — seinem dermaligen Herzensstande nach — ein wiedergeborenes Kind Gottes sei oder ein Kind der Welt.

Somit ist der Apostel aber von der V. 1 erwähnten Prüfung der πνεύματα übergegangen zu einer anderen und allgemeinern Prüfung, nämlich zu einer Prüfung des Herzensstandes der einzelnen Individuen. Beide Prüfungen hängen innigst zusammen, weil für beide das gleiche Kriterium gilt. Vers 1 handelt es sich darum, die Geister, die in Lehrsystemen auftreten, zu erkennen, ob sie aus Gott seien; Vers 6

rum, die Personen zu prüfen, ob sie Kinder Gottes oder nder der Welt seien. Daß aber beides nicht auseinander- gt, ist eben V. 4—5 gezeigt. Nur wer innerlich, seiner rzensstellung nach, der Welt angehört, kann von Geistern s Widerchristenthums sich gefangen nehmen lassen; wer wieder- boren ist, ist der Verführung überlegen. — Somit erscheint n der Geist Gottes von V. 6 an von einer neuen Seite ner Bewährung. Wie der Geist Gottes als in Lehr- stemen und Richtungen waltend erkannt werde, war 2—3 gesagt; V. 6 ist davon die Rede, wie er als in den dividuen regierend erkannt werde.

Hier kommt aber zu jenem ersten Kennzeichen — der Zu- mmung zur wahren Lehre, worin er als ein πνεῦμα τῆς ηθείας sich erweist — ein zweites Kennzeichen hinzu. d davon handelt der Apostel in den folgenden Versen.

V. 7—12. Er stellt das zweite Kennzeichen zunächst ganz vermittelt neben das erste, so unvermittelt, daß er, gleichsam ingt, mit einer neuen Anrede ἀγαπητοί auf die Forderung γαπῶμεν ἀλλήλους überspringt, und dann erst in den orten ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ ῦ θεοῦ γεγέννηται den Gedanken nachbringt, daß auch diese ebe ein Kennzeichen des εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ sei. Aber eben rin schon zeigt sich die innere Gedankeneinheit, von welcher e beiden Gedankengruppen V. 1—6 und V. 7—12 getragen nd; der Begriff des Kennzeichens des πνεῦμα θεοῦ liegt beiden Grunde, und ist schon formell betrachtet der verbindende ittelbegriff, abgesehen davon, daß alsdann V. 13—16 beide ennzeichen ganz ausdrücklich zusammengestellt und in ihrer nern Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung dargestellt erden. Es zeugt also von einer gänzlichen Verkennung des ßern Baus sowie des innern organischen Zusammenhangs sers Abschnitts, wenn de Wette, Neander und Huther sagen, hannes kehre V. 7 „zu seinem frühern Thema zurück", eich als ob er V. 1—6 sich in eine Abschweifung verloren itte! De Wette setzt diesem Ungeschick noch dadurch die Krone f, daß er hernach auch V. 13—14 für „eine kleine Abschwei- ng" erklärt! Den richtigen organischen Zusammenhang sahen, nigstens annähernd, schon Bengel und Düsterdieck; nur daß

letzterer den Abschnitt V. 7 fg. nebenbei wieder auf seinen vermeintlichen „Hauptsatz" Kap. 2, 29 zurückbezogen sein läßt. Aber nicht der allgemeine Begriff des ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι beherrscht unsern Abschnitt (Kap. 4), sondern der besondere Begriff der *Kennzeichen*, an welchen das πνεῦμα θεοῦ (auf welches V. 13 ebenso sehr die Liebe, wie V. 2 fg. der richtige Glaube zurückgeführt wird) von dem Geiste der Finsterniß unterschieden werden soll.

In der Aufforderung: „Lasset uns *einander* lieben", ist zunächst zwar nur von der Liebe der Christen untereinander die Rede; doch zeigt sofort die allgemeine Art der Begründung, in Hinweisung darauf, daß Gott die Liebe ist (V. 8) und seinen Sohn εἰς τὸν κόσμον gesandt hat (V. 9), daß die allgemeine Menschenliebe hier so wenig ausgeschlossen werden soll, als sie Kap. 3, 13 fg. ausgeschlossen wurde.

Die Liebe ist ἐκ τοῦ θεοῦ, das heißt nicht gottwohlgefällig (Grotius, Rosenmüller) auch nicht a Deo homini infusa (Lyra), denn nicht die Frage soll beantwortet werden, woher dem Menschen die Kraft zum Lieben komme; sondern dies ἐκ τοῦ θεοῦ ist ganz analog einerseits dem ἐκ τοῦ θεοῦ V. 2, andererseits dem ἐκ τοῦ κόσμου V. 5. Die Liebe entstammt ebenso dem Wesen *Gottes*, wie der Geist, der Jesum Christum als den im Fleisch erschienenen bekennt, dem Wesen *Gottes* entstammt, und wie andererseits die Leugnung der Menschwerdung, sowie der Haß, und nach Kap. 2, 16 auch die Fleischeslust und Lebenshoffahrt dem Wesen des κόσμος entstammt. Daß Gottes Wesen ἀγάπη ist, und darum die Liebe auch in uns ein qualitativ aus Gottes Wesen stammendes Verhalten ist, *dies* soll in diesen Worten gesagt werden.

Und eben darum ist das Vorhandensein der Liebe in einem Menschen ein *Kennzeichen*, daß er aus Gott geboren, also wiedergeboren ist. Daß unter der ἀγάπη hier die wahre hingebende, selbstsuchtlose, selbstverleugnende Liebe, und nicht die natürliche, im Fleische wurzelnde, in Selbstsucht und feinster Genußsucht wurzelnde Pseudo-Liebe, welche nur in Empfindungen schwelgen oder Wohlgefallen erndten will, gemeint ist, versteht sich von selbst. Καὶ γινώσκει τὸν θεόν, wie das γινώσκειν τὸν θεὸν mit dem γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ zusammenhänge, geh

Kap. 1, 5; 2, 3 (ἐγνώκαμεν αὐτὸν) und dem dort be-
llten hervor. (Düsterdieck verweist fälschlich auch auf 2, 19,
ein ganz anderes γινώσκειν vorkommt).

Vers 8 folgt die negative Kehrseite, aber hier wie immer
formeller Umgestaltung (vgl. die Bemerkung oben zu V. 3).
tt des Präsens οὐ γινώσκει steht der Aorist οὐκ ἔγνω (analog
Kap. 3, 1), weil der Apostel markiren will, daß ein solcher
h nicht Gott erkannt hat, noch völlig außerhalb des Kreises
Wiedergeborenen steht (nicht bloß: daß er nicht im Stande
Gott zu erkennen). Und statt der Begründung ὅτι ἡ ἀγάπη
τοῦ θεοῦ ἐστιν folgt hier die noch weiter rückwärts greifende:
ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*). Die Liebe ist, wie wir sahen,
um aus Gott, weil Gottes Wesen selber ἀγάπη ist; eben
se letzte Begründung wird nun ausdrücklich ausgesprochen: Gott
Liebe. Das heißt nun nicht, er ist gütig (Socin, Grotius,
senmüller), auch wird nicht bloß κατ' αὔξησιν (Zwingli,
llinger) gesagt, Gott sei Liebe, „sicut hominem prostitutae
udentiae appellamus impudentiam" (Bullinger), sondern (wie
lvin richtig erklärt) es ist Dei natura, zu lieben. Diese
ion des liebenden Selbstmittheilens seines Wesens ist ihm
nso wesentlich wie jene Selbstausstrahlung, vermöge deren es
p. 1, 5 heißt: φῶς ἐστι, und schon dort haben wir gesehen,
mit dem φῶς sowohl die ἀλήθεια als die ἀγάπη innerlich
ammenhängt. Man hat daher auch nicht bloß an die (von
lvin zufällig zunächst berücksichtigte) Liebe Gottes zur Creatur,
dern auch an die innergöttliche trinitarische Liebesaction in
tt (Neander, Düsterdieck) zu denken**).

---

*) Daß ὅτι hier wieder eine Begründung einleitet, und nicht
a mit daß übersetzt und von ἔγνω abhängig gemacht werden darf, geht
dem Parallelismus mit V. 7 und aus der Wiederholung der Worte
εὸς hervor, und ist allgemein anerkannt.

**) Weil Luther sagt: Deus nihil est quam mera caritas, Calvin
r: Dei natura est homines diligere, so spinnt Düsterdieck diese Ver-
denheit des Ausdrucks zu der Behauptung aus, daß „die reformirten
leger im Gegensatze zu den lutherischen" kein Liebeswesen, sondern
Liebeserweise Gottes erkennten und somit zwischen den lutherischen
socinianischen in der Mitte ständen (!) Jeder Unbefangene sieht aber,
die Objectsbeschränkung homines rein zufällig ist und aller Nachdruck

Vers 9—10 entwickelt nun der Apostel einen Gedanken, welcher nicht mehr bloß dazu dient, uns zur Liebe zu ermahnen und zu entflammen, sondern welcher zugleich bereits dazu bestimmt ist, den innern Zusammenhang zwischen dem V. 7—8 genannten zweiten Kennzeichen des πνεῦμα τοῦ θεοῦ (der Liebe) und dem V. 2—3 genannten ersten (dem Bekenntniß des Gekommenseins Jesu Christi im Fleische) an's Licht zu stellen. Eine neue Ermahnung zur Liebe wird allerdings V. 11 aus dem V. 9—10 gesagten abgeleitet, allein zu ihrer Begründung wäre nur das im neunten Verse gesagte nothwendig gewesen; der zehnte Vers geht über den Zweck, V. 11 zu begründen, hinaus, und betont ein Moment, das schon in V. 9 lag, in solcher Weise, daß man deutlich sieht, der Apostel will schon hier die in V. 13—16 nachfolgende innerliche Bewährung jener beiden Kennzeichen vorbereiten.

Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν. Hier vor allem fragt sich, ob ἐν ἡμῖν mit ἐφανερώθη oder mit ἀγάπη zusammengehöre. Letzteres nehmen Luther, Beza, Spener, Socin, Episcopius, Grotius, Piscator, Beausobre, Bengel, Rosenmüller, Huther an; es ist dies aber nicht nur (trotz Huthers Gegenversicherung) allerdings sprachlich incorrect, da der Artikel vor ἐν ἡμῖν wiederholt sein müßte, sondern hauptsächlich spricht dagegen, daß die Worte ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν keinen klaren Begriff geben. Daß man nicht (mit Luther, Beza, Spener u. a.) sagen dürfe, ἐν ἡμῖν stehe für εἰς ἡμᾶς, ist jetzt allgemein zugestanden. Bengel erklärt den Ausdruck durch eine Prägnanz, amor Dei, qui nunc in nobis est, im Widerspruch mit dem Context, welcher nicht von der in uns wirksamen, sondern von der in Christo objectiv geoffenbarten Liebe redet.

---

auf „natura" liegt, womit eben die Action des Liebens als eine das Wesen Gottes ausmachende hingestellt wird. Calvin wehrt sich dort nur gegen eine falsche „philosophia", welche aus dieser Stelle in pantheistischer Weise die Folgerung zog, als ob Gottes Wesen in einem dunkeln, die Welt durchwaltenden Liebesweben aufgehe, und als ob in diesen Worten die essentia divina nach allen ihren Seiten beschrieben werden sollte, so, daß man Gott das Attribut des selbstbewußten Willens und Wissens absprechen dürfte. Hiergegen ist Calvins Polemik an jener Stelle gerichtet, und hieraus will seine Ausdrucksweise begriffen werden.

ther gibt dem ἐν ἡμῖν die Bedeutung „an uns“, ἡ ἀγάπη ῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν wäre sonach die an uns sich manifestirende be; es werde (sagt er) „nicht die Richtung auf das Ziel, ndern das Verweilen beim Ziele“ hervorgehoben, ähnlich e V. 16. Allein V. 16 ist nicht von der objectiv in der ndung Christi geoffenbarten Liebe allein, sondern auch von m μένειν Gottes in uns die Rede, und deshalb heißt ἐν dort ht an, sondern in. „Liebe Gottes an jemand“ kann überupt nicht gesagt werden. — Wir müssen daher (mit Jachann, Baumgarten-Crusius, Winer und Düsterdieck) ἐν ἡμῖν m Verbum ἐφανερώθη beziehen. Nun aber muß ἐν ἡμῖν mit uns übersetzt werden; nun ist diese Uebersetzung möglich; nn so wenig substantivisch von der „Liebe Gottes an jemand“ redet werden kann, sowohl kann gesagt werden, Gott offenbare ine Liebe an jemanden. Was die Einrede Huthers, daß der lgende Satz mit ὅτι „Schwierigkeit mache“, wolle, ist nicht zusehen. Indem Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, amit wir leben sollen, hat sich an uns seine Liebe manistirt. Wie aber diese Uebersetzung von ἐν durch an jetzt möglich t, so ist sie auch nothwendig; denn die Bedeutung in paßt icht, da hier nicht von einer Offenbarung der Liebe Gottes in nserm Innern die Rede ist.

Ἐν τούτῳ weist vorwärts auf die Worte: ὅτι τὸν υἱὸν ῦτοῦ κλ. Als den eingeborenen, d. i. einzigen (vgl. v. Joh. 1, 14 und 18; 3, 18), bezeichnet ihn der Apostel, um e Größe und Tiefe der Liebe des Gottes hervorzuheben, welche cht allein den eigenen, sondern überdies den einzigen (nach ahl und Wesen einzigen) Sohn dahingibt, um uns aus dem ode zu retten. Zu ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον vgl. Ev. Joh. 17; 10, 36 und 17, 4—5; schon der Ausdruck an sich inlvirt die Lehre von Christi Präexistenz und Gottheit. Ἵνα ήσωμεν δι' αὐτοῦ, ζῆν ist der umfassende Gegensatz gegen n θάνατος, in den die Menschheit durch die Sünde gefallen, l. oben Kap. 3, 14 und das dort bemerkte. Die erste Person utet allerdings auf die Christen, die Gläubigen, nur rd der Gegensatz gegen die Ungläubigen hier in keiner eise betont, sodaß die prädestinatianische Lehre, daß Christus aliter nur für die Auserwählten in die Welt gekommen sei,

an dieser Stelle keine Stütze findet. Der Nachdruck liegt nur auf dem Begriffe „leben sollen.“

Vers 10 betont nun Johannes, daß die Liebe darin bestehe — nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat. Zuerst ist zu fragen, was die Worte heißen und wie sie zu construiren sind, sodann, was sie an dieser Stelle sollen. Ἡ ἀγάπη wird ganz allgemein hingestellt (Sachmann, Baumgarten-Crusius, Neander, Düsterdieck) und es ist geradezu unlogisch, wenn Zwingli, Bullinger, Calvin, Grotius, Beausobre, Spener, Lücke, Sander, de Wette, Brückner u. a. ἡ ἀγάπη hier durch „die Liebe Gottes zu uns“ erklären; denn der Ausspruch: „die Liebe Gottes zu uns bestehe nicht in unserer Liebe zu Gott, sondern in der Liebe Gottes zu uns“ wäre doch die schrecklichste Plattheit gewesen. Wozu hätte der Apostel zu sagen gebraucht, was sich von selbst verstand? — Nein, ganz allgemein redet er von dem Wesen der Liebe überhaupt, und spricht den tiefen und für's folgende wichtigen Gedanken aus, daß alles Lieben (wobei dem Context nach natürlich, ebenso wie schon zu V. 7 bemerkt worden, nur an wahres, selbstsuchtloses Lieben zu denken ist) nicht darin steht, d. h. wurzelt, daß wir Gott geliebt haben, sondern darin, daß er uns geliebt hat. Die Liebe hat ihrem Wesen nach ihren Quell in der Liebe Gottes zu uns, nicht in unserer Liebe zu Gott, das ist des Apostels Gedanke. Sie ist ihrem Wesen nach nicht ein vom Menschen ausgehendes Emporstreben zu Gott, sondern eine von Gott ausgehende, und dadurch die Menschen entzündende Flamme; ihrem Wesen nach also göttlich und aus Gottes Wesen quellend. „Unsere Liebe ist nichts als das Erzeugniß und Abbild der vollkommenen Liebe Gottes“ (Düsterdieck) und zwar eben jener Liebe, die er in der Sendung seines Sohnes manifestirt hat. Die Worte ἐν τούτῳ ἐστὶν sind somit schon erklärt; „die Liebe ist in dem, daß“ ꝛc. heißt: sie hat ihre wesentliche Existenz (und somit den Quell und die Wurzel ihres Seins) in dem, daß ꝛc. οὐχ ὅτι steht nicht für ὅτι οὐχ (Grotius, Lange), denn das wäre von vornherein nonsense, zu sagen, die Liebe stehe darin daß wir Gott nicht geliebt haben; auch zeigt ja der Gegensatz ἀλλ' ὅτι, daß οὐχ nicht zu ἠγαπήσαμεν gehören kann, sondern daß das erstere ὅτι von οὐχ abhängt. Noch verkehrter ist es

mit Meyer u. a. οὐχ ὅτι ... τὸν Θεὸν für ein Sätzchen zu halten, welches von dem ἀλλ' ὅτι abhängig, und nur des Nachdrucks wegen vorangestellt wäre, sodaß man zu construiren hätte: „darin steht die Liebe, ὅτι — ὅτι οὐχ ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεὸν — αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς (d. h. weil, während wir Gott nicht liebten, er gleichwohl uns geliebt hat)." Was sollte denn dann das ἀλλὰ?! Ganz einfach und ohne die mindeste Schwierigkeit construirt sich vielmehr der Satz (nach Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther, u. a.) so, daß man nach οὐχ ein ἐν τούτῳ zu suppliren hat, wovon das erste ὅτι, und nach ἀλλὰ ein zweites ἐν τούτῳ, wovon das zweite ὅτι abhängt. Nachdem der Apostel angehoben hatte, positiv zu sagen, worin die Liebe bestehe, unterbricht er sich, indem er vorher noch sagt, worin sie nicht bestehe. „Darin steht die Liebe — nicht (darin), daß wir Gott geliebt haben, sondern (darin) daß er uns geliebt und seinen Sohn zur Sühne für unsere Sünden gesandt hat." *) Ἱλασμός heißt nicht „Versöhnung" (wie Düsterdieck übersetzt), sondern „Sühne"; Versöhnung, reconciliatio, ist καταλλαγή; ἱλασμός dagegen ist expiatio, dasjenige, wodurch es Gott, der gegen die ungesühnte Sünde seine ὀργή manifestiren muß, ermöglicht wird, dieser seiner ὀργή ein Ende zu machen, und sich ἵλεως gegen den Menschen zu verhalten. Vgl. oben den Excurs zu Kap. 1, 9, und die Bemerkung zu Kap. 2, 2.

Und nun läßt sich auch leicht einsehen, zu welchem Zwecke Johannes diesen Gedanken V. 10 ausgeführt und betont hat, daß die Liebe ihrer wesentlichen Existenz nach nicht in unserer Liebe zu Gott, sondern in der Liebe Gottes zu uns wurzle. Es dient dies zur vorbereitenden Grundlage für den V. 13—16 zu gebenden Nachweis, wie die beiden Kennzeichen des πνεῦμα Θεοῦ — das Bekenntniß der Menschwerdung Jesu Christi, und die Liebe — innerlich und organisch zusammenhängen. Die Liebe ist nichts schlechthin anderes, von jenem Bekenntniß verschiedenes und ablösbares; die Liebe ist ihrem Wesen nach nicht ein im

*) Keiner Widerlegung bedürftig ist die Constructionsweise von Sachmann: „Darin steht die Liebe: Nicht weil wir Gott geliebt haben sondern weil er uns geliebt hat, hat er auch (!) seinen Sohn gesandt."

Thun und Verhalten und Wollen des Menschen wurzelndes, nicht ein vom Religiösen ablösbares Bloß-ethisches; sie ist vielmehr ihrem Wesen nach ein Act Gottes, ein Ausfluß des Wesens Gottes, der seinem Wesen nach Liebe ist (V. 8); alle (wahre) Liebe wurzelt in der Liebe Gottes zu uns, und diese Liebe Gottes zu uns wiederum ist keine körperlos vage, sondern hat sich verkörpert und concentrirt und manifestirt in der Sendung seines eingeborenen Sohnes zu unserer Entsühnung. Wer diese Centralthat der Liebe Gottes zu uns noch nicht erkannt und erfahren hat, der hat die Liebe Gottes zu uns noch nicht erkannt und erfahren und ist noch nicht von ihr entzündet, und wer noch nicht von der Flamme dieser Liebe Gottes zu uns entzündet ist, der hat am Wesen der Liebe überhaupt noch keinen Theil; denn lieben zu wollen aus sich heraus ist falsche unechte Liebe; eine Liebe, die nicht in der Liebe und Liebesthat Gottes ihren Quell hat, ist keine Liebe. So hat also Johannes hier bereits gezeigt, daß wahres ἀγαπᾶν gar nicht existiren kann ohne den Glauben an die Menschwerdung Jesu Christi, und daß wer diese leugnet, an der ἀγάπη keinen Theil haben kann, d. h. mit andern Worten, daß jene beiden Kennzeichen wirklich organisch aufs engste zusammenhängen, und das zweite derselben, die Liebe, sich gar nicht finden kann, wo das erste fehlt.

Daß aber auch das erste, der Glaube an die Liebesthat Gottes in der Sendung Jesu Christi nicht sein kann ohne das zweite, zeigt er Vers 11—12; nur daß er hier (der Natur der Sache gemäß) den theoretischen Nachweis in der Form einer Verpflichtung ausspricht (ähnlich wie er V. 7 die Einführung des zweiten Kennzeichens in der Form einer Ermahnung begonnen hatte), und daher auch die herzliche Anrede ἀγαπητοὶ wiederholt, welche demnach hier nicht zur Einleitung eines neuen Abschnitts (wie sich ja denn auch V. 11 logisch aufs engste an V. 9 schließt) sondern nur eines neuen Gedankengliedes dient.

Vers 11 hat die Gestalt einer logischen Folgerung. „Wenn Gott uns so sehr geliebt hat, so sind auch wir schuldig, uns einander zu lieben.“ Das Mittelglied zwischen der Prämisse und der Folgerung ist jedoch ausgelassen, aber nicht um vom Leser

ürlich supplirt zu werden, sondern weil Johannes im Sinne
dasselbe V. 12 nachzubringen.

·Vers 12 wird freilich verschieden aufgefaßt. Nach der Mei-
z von Zwingli, Bullinger, a Lapide, Düsterdieck und Huther
nen die Worte θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται (in welchen
έαται nicht das geistige Schauen oder Erkennen, wie Neander
Sander meinen, bezeichnen kann, was gegen V. 7 wäre,
ern nur das leibliche, sodaß hier einfach die Unsichtbarkeit
tes ausgesprochen, nicht aber eine Unerkennbarkeit Gottes
hrt wird) die Stellung eines Concessionssatzes ein. „Zwar
Gott unsichtbar, aber wenn wir einander lieben, bleibt er
itsdestoweniger in uns." Allein dieses logische Verhältniß
Concession würde nur dann einen Sinn haben, wenn es an
betrachtet für ein sichtbares Wesen leichter wäre, in uns zu
en, als für ein unsichtbares. Wir müssen daher der andern
assung (Calvin, Hornejus, Lange, Lücke) entschieden den
zug geben. Johannes will erläutern, wiefern aus der
e Gottes zu uns unsere Verpflichtung zur gegenseitigen Liebe
reinander folge. Gott selber seiner Person nach ist uns
: sichtbar, sodaß wir ihm unmittelbar unsere Gegenliebe und
ikbarkeit factisch kundthun könnten; eben darum haben wir
e andere Gelegenheit, ihm unsere Liebe kundzugeben, als in-
wir diese unsere Liebe an denen beweisen, in denen Gott
chtbar wohnt, und wiederum wohnt er eben in denen unsicht-
, in denen sein Wesen (und das ist eben die Liebe) wohnt.
ist also dies der Gedanke unsers Verses: Weil (nicht: ob-
ch, sondern: weil) Gott unsichtbar ist, so kann sich sein Blei-
in uns (nicht durch ein sichtbares Erscheinen Gottes in uns,
ern) nur dadurch zeigen, daß sein Wesen (dasselbe Wesen,
er in der Hingabe des Eingeborenen gegen uns manifestirt
) sich auch in uns und unserm Thun und Gesinntsein zeigt,
. daß auch wir diese hingebende Liebe beweisen. Und somit ist
erläutert, warum (V. 10) aus Gottes Liebe zu uns die
pflichtung folgt, daß wir einander lieben müssen; wir kön-
unsere Gegenliebe gegen den Unsichtbaren ja nur bethä-
1, indem wir (in dem sichtbaren Verhältniß, in welchem
stehen, also im Verhältniß zu den Menschen) den Wieder-
n des Wesens Gottes oder vielmehr unser Durchdrungensein

von diesem Wesen manifestiren. Καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν, so liest cod. A, Vulgata u. a.; dagegen stellt cod. B die Worte ἐν ἡμῖν vor ἐστιν. Der Sinn bleibt der gleiche. Der Ausdruck erklärt sich ebenso wie Kap. 2, 5. Ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ist weder 1) einseitig die Liebe Gottes zu uns (Calov, Spener, Sander, Besser) denn diese kann nicht a) *dadurch* eine in sich vollendete sein, daß wir einander lieben, noch b) *unter der Bedingung* eine in sich vollendete sein, daß *wir* einander lieben (denn nach V. 10 geht ja die vollendete Liebe Gottes all unserm, stets unvollkommen bleibenden Lieben vorher und liegt ihm zu Grunde). Noch auch kann 2) ἡ ἀγάπη αὐτοῦ einseitig unsere Liebe zu Gott sein (Calvin, Grotius, Paulus, Baumgarten-Crusius, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther); denn in diesem Falle war das ἐν ἡμῖν ebenso überflüssig, als es im ersten Falle unpassend war. Vielmehr bezeichnet 3) ἡ ἀγάπη αὐτοῦ hier, wie Kap. 2, 5, das gegenseitige *Liebesverhältniß* zwischen Gott und uns (Zwingli: Est itaque certissimum amicitiae foederis et conjunctionis Dei signum dilectio et caritas christiana mutua. Bullinger: Inde spiritus ille caritatis utrumque conjunxit, homini Deum et Deo hominem; caritas itaque christiana certissimum signum est gratiae divinae, amicitiae et conjunctionis.) Und nun hat das ἐν ἡμῖν vortrefflich seine Stelle. Dies *Liebesverhältniß* zwischen uns und Gott ist von Seiten Gottes von vornherein ein vollendetes; es wird und ist aber auch in uns ein vollendetes, wenn wir einander lieben. (Ganz analog war der Gedanke Kap. 2, 5.)

V. 13—16 werden nun die *beiden* Kennzeichen — das Bekenntniß Jesu Christi des im Fleische erschienenen V. 2—3 und die Liebe V. 7 fg. — in ihrer organischen Einheit zusammengefaßt. Ἐν τούτῳ V. 13 weist, wie sich aus dem Satzbau von selbst ergibt, nicht auf das V. 11—12 gesagte, auf die Liebe, zurück (in welchem Falle V. 13 überdies eine bloße tautologische Wiederholung von V. 12 sein würde) sondern auf den Satz ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν vorwärts. *Daran, daß uns Gott von seinem Geiste gegeben hat, erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns.* Hier wird nun zunächst dem soeben genannten Kennzeichen das

ἀγαπῶμεν ἀλλήλους das Kennzeichen: ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος κλ. substituirt, und hiermit angedeutet, daß das Stehen in der Liebe oder das Ueben der gegenseitigen Liebe ein Erfolg und somit selbst wieder ein Kennzeichen des πνεῦμα θεοῦ sei. Und es wird somit das zweite Kennzeichen, die Liebe, ebenso für ein Kennzeichen des πνεῦμα θεοῦ erklärt, wie in der ersten Gedankengruppe V. 1—6 das Bekenntniß der Menschwerdung für ein Kennzeichen des πνεῦμα θεοῦ erklärt worden war. Allein sowie Johannes hiermit das πνεῦμα θεοῦ zu beiden Kennzeichen, auch zum zweiten, in Verbindung gesetzt hat, geht er auch alsbald V. 14 dazu über, die beiden Kennzeichen in Beziehung zueinander zu setzen und in ihrem organischen Verwachsensein darzustellen, ein Moment, wozu er schon V. 9—10 vorbereitend den Grund gelegt hatte.

Vers 14—15 bezeugt er, geschaut zu haben, daß der Vater den Sohn als Erlöser der Welt gesandt habe, und wiederholt den Satz von V. 2—3, daß das Bekenntniß, daß Jesus Gottes Sohn sei, das Kennzeichen des Bleibens in Gott (was nach V. 13 identisch ist mit dem Kennzeichen des Besitzes des πνεῦμα θεοῦ) sei. Sofort V. 16—17 setzt er dies aber in innere Beziehung zur Liebe. In diesem Bleiben Gottes in denen, die Christum bekennen, haben wir eben (nach V. 9—10) die in uns wirkende Liebe Gottes erkannt und geglaubt, haben erkannt, daß Gott Liebe ist, und so folgt daraus unmittelbar, daß das Bleiben in der Liebe ein Kennzeichen des Bleibens in Gott ist.

Καὶ ἡμεῖς V. 14 bezeichnet, als Subject zu τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, den Apostel und seine Mitaugenzeugen der Erscheinung Jesu Christi im Fleische. Θεᾶσθαι bezeichnet, wie V. 12, das leibliche Schauen, ohne daß jedoch dies Wort mit absichtlicher Rückbeziehung auf V. 12 gebraucht wäre. Ueber μαρτυροῦμεν vgl. das zu Kap. 1, 2 bemerkte. Der Satz ὅτι ist klar; es ist eine gekürzte Wiederholung des Gedankens von V. 9; μονογενῆ bleibt diesmal hinweg, und der Satz ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ wird in die Apposition σωτῆρα τοῦ κόσμου zusammengefaßt. Der κόσμος wird als Object des σώζειν (ähnlich wie V. 9) genannt, weil die zu rettende, zu erlösende Menschheit eben die noch nicht erlöste, noch im Bann der Sünde

und des Todes liegende, also genau das ist, was in dem Neuen Testament und speciell bei Johannes als ὁ κόσμος bezeichnet wird. Wo es sich um den allgemeinen Zweck der Menschwerdung Christi handelt, um die Erlösung, da kann als das zu erlösende Object schlechterdings nur die unerlöste Welt hingestellt werden. Es konnte (mit andern Worten) vernünftiger Weise nicht gesagt werden, Christus sei „der Erlöser der Erlösten", denn auch die jetzt Erlösten haben nur sofern sie zuvor Unerlöste, also κόσμος waren, des Erlösers bedurft. Mit der Frage, ob Christus gekommen sei, mit der Absicht, alle Glieder dieser unerlösten Welt, oder nur einen Theil derselben zu erlösen, hat diese Redeweise gar nicht das entfernteste zu schaffen, und es ist ebenso verkehrt, wenn Düsterdieck unsere Stelle im universalistischen, als wenn prädestinatianische Theologen das ἐν ἡμῖν V. 9 im particularistischen Interesse ausbeuten wollen.

Vers 15 wird das Bekenntniß von V. 2—3 ebenfalls in zusammengezogener, gekürzter Form recapitulirt: ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Indessen auch in dieser gekürzten Form tritt der Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis immer noch in voller Schärfe hervor. Nach Cerinth war weder der Mensch Jesus mit dem Aeon Christus identisch, noch der letztere als Gottes Sohn anerkannt. Wichtig ist übrigens diese kürzere Formulirung der ὁμολογία gerade für unsere Zeit. Wir haben an ihr eine authentische Interpretation der Formulirung von V. 2—3; sie geht in dem Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ (welcher durch V. 9 und 14 vorbereitet ist) über die Fassung in V. 2—3 hinaus, und wir ersehen, daß diejenigen gründlichst im Unrecht sind, welche, anstatt V. 2—3 im Sinne von V. 15 zu interpretiren, vielmehr aus dem — in unjohanneischem Sinne aufgefaßten — Buchstaben von V. 2—3 die Behauptung herauspressen: es sei keineswegs nöthig, die Gottheit Jesu Christi zu bekennen; wer nur bekenne, daß Jesus Christus als Mensch zum Heile der Welt erschienen sei, der müsse als echter Christ anerkannt werden. Nach Johannes wahrlich nicht!

Vers 16 schließt sich auf engste an V. 15. Es ist daher verfehlt, wenn Huther u. a. behaupten, καὶ ἡμεῖς stehe dem καὶ ἡμεῖς in V. 14 parallel, und umfasse wiederum nur die Apostel. V. 14 hatte ja Johannes gar keine Scheidewand zwischen Augen-

zeugen und Nichtaugenzeugen des Lebens Jesu einzuführen im Sinne, sondern aller Nachdruck lag auf dem Prädicatbegriff τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν; die Gewißheit der Heilsthatsache will er hervorheben („wir haben geschaut und bezeugen") nicht aber einen Unterschied zwischen den Lehrenden und Lernenden markiren („wir haben geschaut und bezeugen, ihr aber habt's nicht selbst geschaut, sondern müßt es auf unser Zeugniß hin annehmen.") Nur unwillkürlich ergibt sich V. 14 aus dem (allein betonten) Prädicatsbegriff, daß das Subject „wir" dort der Natur der Sache nach von den Zeugen des Lebens Jesu zu verstehen ist. Hat Johannes nun V. 14 keinen Unterschied zwischen den Lehrern und Hörern eingeführt, so kann ein solcher Unterschied auch nicht bis in den 16. Vers nachwirken (folgerichtig müßten sonst auch die ἡμεῖς V. 17 von den Augenzeugen allein verstanden werden!) Vielmehr erhält unser καὶ ἡμεῖς seine Bestimmtheit durch die Beziehung auf das ὃς ἂν V. 15. Es ist ganz analog dem ὑμεῖς V. 4, welches auf das πᾶν πνεῦμα ὃ V. 2 u. V. 3 folgt. Nachdem der Apostel V. 15 den allgemeinen Satz aufgestellt hat, daß, wenn Jemand Jesum bekenne, Gott in ihm bleibe, so thut er nun den Ausspruch, daß bei „uns" d. h. ihm und seinen Lesern (Lücke, de Wette, Düsterdieck u. a.) eben dies der Fall sei.

Dies Gedoppelte also, daß „wir Jesum als Gottes Sohn bekennen, und daß demnach Gott in uns bleibt", dies ist bei den „ἡμεῖς" der Fall. Dieses Gedoppelte drückt nun aber der Apostel V. 16 in veränderter Form aus, nämlich mit den Worten: ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Vor allem ist wichtig und bedeutungsvoll, daß jenes Bekennen der Gottheit Christi, welches das Bleiben Gottes in sich schließt, nunmehr als das Erkannthaben der Liebe, die Gott in uns hat, erscheint. Es erscheinen somit jene beiden Kennzeichen, die ὁμολογία V. 2—3 und die ἀγάπη V. 7 fg. in ihrer vollen Identität und organischen Durchdringung. Jenes Bekenntniß Jesu des Sohnes Gottes ist nach V. 1—6 und nach V. 14—15 kein bloß theoretisches Dogmatisiren, sondern durchaus der Erfolg und die Erscheinung eines Seins und Waltens Gottes in uns. Jenes Bekenntniß setzt nämlich nach V. 9—10 und V. 14—15 das

lebendige Erkannthaben der in der Sendung Christi geoffenbarten Liebe Gottes, — aber das lebendige reale Erkannthaben, d. h. das Ergriffen- und Entzündetsein von dieser Liebe voraus. (Hierdurch erklärt sich, wiefern V. 15 jenes Bekenntniß mit dem Bleiben Gottes in uns identificirt werden kann.) Somit ist das Stehen in jenem Bekenntniß (d. h. also das Erkannthaben der Liebe Gottes und Entzündetsein von ihr, und somit das wesentliche Durchdrungensein von dem in uns bleibenden Gott) nichts anderes als (V. 16) das „Erkannthaben der Liebe Gottes“ und zwar nicht bloß einer solchen Liebe, die er als eine Liebe zu uns, objectiv, in der Sendung Christi geoffenbart hat, sondern zugleich jener Liebe, mit der er uns selbst entzündet hat, die er in uns entzündet hat, mittelst deren als seinem eignen Wesen er in uns wirksam ist. Darum schreibt Johannes τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Mit Spener, de Wette, Lücke, Düsterdieck, Huther ἐν durch an erklären zu wollen, ist, wie wir schon zu V. 9 gesehen haben, unthunlich. „Liebe an Jemanden haben“ ist gar kein Begriff und schließt gar keinen Sinn in sich; die griechischen Worte des Apostels können unmöglich einen solchen Sinn haben, der keiner wäre. V. 9 hat ἐν von ἐφανερώθη abgehangen und war deshalb mit „an“ zu übersetzen; hier hängt es von ἔχειν ab, und kann deshalb nicht mit „an“ übersetzt werden. Ἐν ἡμῖν kann auch nicht den Sinn haben, die ἡμεῖς als Gegenstand der Liebe Gottes hinzustellen (Luther, Calvin, Beza, Calov, Grotius u. a.); denn dies müßte heißen πρὸς ἡμᾶς oder εἰς ἡμᾶς. Johannes hat einen guten Grund gehabt, ἐν ἡμῖν zu schreiben. Es ist seine Art nicht, die einzelnen Gedankenglieder in dialektischer Vermittelung aneinander zu reihen und auseinander zu entwickeln; dagegen wählt er seine Ausdrücke so tiefsinnig und so plastisch und ich möchte sagen: so krystallinisch, daß in einem einzigen Ausdruck eine ganze Reihe vorangegangener Intuitionen sich widerspiegelt und zusammengefaßt wird. So wird, wie wir oben ausführlich gezeigt haben, die ganze Reihe der V. 2—3, V. 9—10, V. 14—15 entwickelten Intuitionen zuletzt in unsern Ausdruck ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν concentrisch zusammengefaßt. Indem wir Christum den menschgewordenen Sohn Gottes erkannt und geglaubt haben

ten wir die Liebe Gottes erkannt und geglaubt; indem dies
kennen und Glauben aber kein subjectiv theoretisches Thun,
dern eine Wesensmanifestation Gottes in uns, ein Wirken,
lten und Sein Gottes in uns, ist, haben wir nicht etwa bloß
Liebe, die Gott zu uns hat, sondern sein Lieben, das er
uns übt, erkannt. Ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ist
ts anderes als eine Exposition des Begriffes des Liebesver-
tnisses zwischen Gott und uns, welchem wir Kap. 2, 5
soeben wieder Kap. 4, 12 begegnet sind. Dies Liebesver-
niß besteht nämlich nicht (wie etwa das zwischen zwei Men-
n) darin, daß A den B, Gott den Menschen, und wiederum
en A, der Mensch Gott liebt, sodaß sich beide als gegenseitig
nder liebend gegenüber und al pari stünden, sondern (vgl.
10 und unten V. 19) darin, daß Gott sein Wesen, die
e, thatsächlich an uns geoffenbart hat, und dadurch in uns
Liebe entzündet, also daß, wenn wir (ihn und die Brüder)
en, im Grunde nicht wir es sind, die da lieben, sondern
tes ist, der in uns liebt, in uns τὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἔχει.
n besten hat Wilke diese Idee des Apostels erfaßt.) — Das
ώσκειν und πιστεύειν gehört untrennbar zusammen; das γι-
κειν ist nicht jenes theoretische theologische Erkennen, von
chem der Satz gilt: fides praecedit intellectum, sondern es ist
γινώσκειν im specifisch johanneischen Sinn (wie Kap. 2, 3
13; 4, 7), jenes Durchdrungen- und Erleuchtet- und Ent-
det-werden von Gottes Wesen, welches mit dem πιστεύειν
echthin zusammenfällt, und ebenso sehr Wurzel als Erfolg der
τις ist. Der Apostel hätte eben deshalb allenfalls auch bloß
ώκαμεν schreiben können; er fügt aber hinzu πεπιστεύκαμεν,
es recht deutlich hervortreten zu lassen, daß das πιστεύειν,
receptive Hingabe an Gott, nicht etwa nur die primitive
ache oder das Anfangsmoment, sondern von unserer Seite die
tdauernde immanente Grundlage jenes Liebesverhält-
ses zwischen uns und Gott ist.

Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν
ῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ, diese Worte machen zum
lusse den Begriff der ἀγάπη, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν und
organische Verknüpfung des Bekenntnisses mit der Liebe, noch
ends klar. Die Liebe, die Gott in uns hat, erkennen, schließt

beides in sich: 1) die Liebesthat Gottes in der Sendung Christi erkennen (V. 9 u. 15) und 2) in diesem Wesen Gottes, das Liebe ist, selber stehen und bleiben. Natürlich ist in diesen Worten nicht von der Bruderliebe allein (Lücke) sondern von der Liebe schlechthin (Sander, Düsterdieck, Huther) die Rede. „In der Liebe bleiben" heißt auch gar nicht bloß: im Ueben der Liebe, oder in der Gesinnung der Liebe verharren, sondern es heißt: im Wesen der Liebe bleiben, und schließt beides in sich, sowohl daß wir in der Liebe Gottes zu uns, im Glauben an Gottes Liebe, als daß wir in der Gesinnung der Liebe zu Gott und den Brüdern bleiben. — Nur wenn die Worte in dieser Allgemeinheit gefaßt werden, schließt sich V. 17 zwanglos an.

V. 17—19 beginnt nun die praktisch paränetische Ausführung, welche sich bis Kap. 5, 2 fortsetzt, um dann, ohne eigentlichen Einschnitt, durch den Uebergangsgedanken V. 3 zu dem letzten Hauptabschnitt überzuleiten. Wie und welchergestalt an dem Doppelkennzeichen (des Bekenntnisses Jesu des Sohnes Gottes und der Liebe) das Vorhandensein des Geistes Gottes erkannt werde, das führt nun Johannes aus, und zwar so, daß V. 17—19 wieder das erste, mehr dogmatische Kennzeichen — jedoch nicht mehr in seiner reindogmatischen Gestalt, wie oben V. 2—3, sondern jetzt in der Bezogenheit auf die ἀγάπη θεοῦ, die es V. 13—16 erhalten hat — ins Auge gefaßt wird, V. 20 — Kap. 5, 2 aber das zweite Kennzeichen, die Liebe zu den Brüdern.

Vers 17. Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν κλ. Vor allem fragt sich, ob μεθ' ἡμῶν zum Verbum zu beziehen ist (Düsterdieck), wo man dann übersetzt „die Liebe vollendet sich bei uns", oder ob μεθ' ἡμῶν zum Nomen ἡ ἀγάπη gehört, welches hier (im Unterschiede von V. 7) grammatisch statthaft ist, da zwischen ἀγάπη und μετὰ nichts trennendes in der Mitte steht (vgl. 2 Cor. 7, 7; Col. 1, 4 und 8; Eph. 1, 15 u. a. Winer, Gramm. §. 19, 2). Ersteres ist durchaus unstatthaft, da die Präposition μετὰ die Bedeutung inter unter hat, und somit eine Vielheit von Dingen oder Personen ausdrückt, zwischen und unter denen etwas stattfindet; eine Bedeutung, welche zu dem Verbum τετελείωται schlechter-

igs nicht paßt. Es gibt keinen Sinn zu sagen: „die Liebe
llendet sich unter uns, in unserer Mitte". Hätte der Apostel
n Gedanken ausdrücken wollen, daß „bei uns" d. i. unserer-
ts, auf unserer Seite, die Liebe sich vollende, so hätte er ἐν
reiben müssen. — Eher ließe sich die Bedeutung inter hören,
nn man μεϑ' ἡμῶν zum Nomen zieht; so hat Lücke in der
ten Auflage erklärt: die Liebe, die wir unter uns haben, d. h.
gegenseitige Liebe, vollendet sich u. s. w. Allein dies paßt
n nicht in den Context; denn die gegenseitige Bruderliebe kann
nicht in der Freudigkeit am Tage des Gerichts vollenden.
e richtige Erklärung geben Benson und Rickli, wenn sie
lären: „die Liebe (Gottes) mit uns", d. i. die Liebe, die
ischen Gott und uns besteht; also eben jenes Liebesverhält-
ß, von welchem schon V. 12 und soeben V. 16 die Rede ge-
sen. Nicht mit Unrecht (wie ein Machtspruch von Düsterdieck
hauptet) sondern mit vollem Rechte kann man sich hierfür auf
Cor. 13, 13 „die Liebe Gott sei μεϑ' ὑμῶν" berufen, und
nn Huther gegen Rickli's Erklärung anführen zu sollen meint,
ß „Johannes nie Gott und Menschen in ἡμεῖς zusammenfasse",
trifft dies unsere Erklärung nicht im mindesten, da wir inter-
etiren: „die Liebe Gottes mit uns", und ἡμῖν sonach allein auf
Menschen beziehen. Die Frage, ob nun mit der Liebe ein-
tig die Liebe Gottes zu uns (Calvin, Luther, Grotius, Calov,
inder u. a.) oder (was ganz contextwidrig ist) einseitig unsere
be zu Gott (Neander) und den Brüdern (Socin, Lücke, Dü-
rdieck) gemeint sei, fällt bei der richtigen Erklärung von selbst
iweg.

Das Liebesverhältniß Gottes mit uns — so bezeichnet
hier Johannes recht ausdrücklich als ein gegenseitiges Ver-
ltniß, und zwar zunächst und hauptsächlich nach der von Gott
sgehenden Seite, da er diesmal nicht ἐν, sondern μετὰ im
nne von 2 Cor. 13, 13 schreibt — dies Liebesverhältniß also
rd vollendet ἐν τούτῳ ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρῃ τῆς
ίσεως. Spener, Lange, Rosenmüller, Bengel u. a. haben ἐν
ύτῳ rückwärts auf die Schlußworte von V. 16 καὶ ὁ μένων κλ.
zogen; mit Unrecht, denn es gibt weder die theoretische Aus-
ge, daß die Liebe im „Bleiben in der Liebe" sich vollende,
en befriedigenden Sinn, noch würde an diese theoretische

Belehrung sich der Absichtsatz ἵνα κλ. in logischer Weise anschließen. Beza, Socin, Grotius und Beausobre haben ἐν τούτῳ auf die Worte ὅτι καθὼς κλ. bezogen, wobei aber ein dem johanneischen Stil absolut fremdes Hyperbaton angenommen werden muß. Alle diese Künsteleien sind unnöthig, da Johannes auch Ev. Joh. 15, 8 auf ἐν τούτῳ ein ἵνα folgen läßt. Ueber dies johanneische ἵνα ist ohnedies schon oben zu 3, 11 und 23 das nöthige bemerkt worden. Wir haben nicht (mit Episcopius, Rosenmüller, Bengel, Paulus) ἵνα durch ὅτε oder (mit Benson, Piscator) durch ὅταν zu erklären, sondern nach Analogie jener früheren Stellen zu übersetzen: „Darin ist die Liebe (Gottes) mit uns vollendet, daß wir Zuversicht haben sollen am Tage des „Gerichts". Das heißt darin, daß der Wille Gottes, daß wir am Tage des Gerichts Zuversicht haben sollen, sich uns innerlich kundthut und als eine Macht (der Zuversicht) in uns (schon jetzt) erweist, zeigt sich das Liebesverhältniß Gottes mit uns als ein vollendetes. (de Wette, Sander, Besser, Düsterdieck, Huther.) Nicht aber darf man erklären: „Darin, daß wir am Tage des Gerichts Zuversicht haben sollen (= werden), wird sich (dereinst) das Liebesverhältniß Gottes mit uns vollenden"; denn dagegen spricht das Perfectum τετελείωται. Ueber die ἡμέρα τῆς κρίσεως vgl. Kap. 2, 28.

Darin hat sich das Liebesverhältniß Gottes zu uns vollendet, daß wir es wissen, fühlen, es innerlich bereits erleben und erfahren, daß wir dem Richterstuhl Christi nicht mit Zittern, sondern mit freudiger Zuversicht entgegentreten sollen. Die Liebe ist also nicht etwa bloß ein äußerliches Merkmal der Gotteskindschaft, sondern sie selber vollendet sich in der Zuversicht des Aufblicks zu Gott, in welchem sie nicht mehr den Richter, sondern den versöhnten Vater — zu Christo, in welchem sie nicht den Richter, sondern den σωτήρ sieht.

Daran schließt sich die Erläuterung oder Begründung: ὅτι, καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν, καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐκεῖνος geht jedenfalls (analog wie Kap. 2, 6) nicht auf Gott (Augustin, Calov, Beza, Castalio) sondern auf Christus. Ἐκεῖνος weist hier auf V. 14—15 zurück, wie Kap. 2, 6 auf Kap. 2, 1. Im übrigen bieten aber diese Worte ziemlich viele und

roße Schwierigkeiten dar. Es will nicht recht klar werden, wie e, sei es zur Erläuterung, sei es zur Begründung des voranehenden dienen. Vor allem fragt sich, ob der Vergleichungsunkt zwischen uns und Christo in den Worten ἐν τῷ κόσμῳ ούτῳ liege, d. h. ob man zu interpretiren habe: „denn wie ner es ist, so sind auch wir in der Welt" = denn wie ner in der Welt ist, so sind auch wir in der Welt. Was egen diese Erklärung bedenklich macht, ist erstlich schon die sprachiche Beschaffenheit des Satzes. Entweder sollte man erwarten, aß die Worte ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ in das erste Glied, vor ἐστίν, estellt wären, oder es hätte ἐστίν ganz wegfallen und gesagt ein müssen: ὅτι, καθὼς ἐκεῖνος, καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ σμέν. Doch diese Schwierigkeit läßt sich überwinden, wenn nan nur ἐστίν sich als unbetont, und die Worte ἐν τῷ κόσμῳ ούτῳ als mit Nachdruck ans Ende gestellt denkt. Sobann weitens aber entsteht kein passender Gedanke. Ἐστίν für ἦν zu ehmen (mit a Lapide, Grotius, Calov, Rickli u. a.) ist man urch nichts berechtigt. Stünde ἦν, so würde sich der sehr pasende Gedanke ergeben: „Sowie einst Christus in der argen Welt sich befand, so befinden wir uns jetzt in ihr, und sehen lso der ἡμέρα κρίσεως als unserer Befreiung nicht mit Angst, ondern mit freudiger Zuversicht entgegen; der Richter, der komnen wird, wird ja nicht als unser Feind, sondern als der Feind er Welt und als unser Erlöser und Befreier kommen." — Allein as Präsens ἐστι scheint uns diese Erklärung zu verbieten. „Wie ner ist" sagt der Apostel; nun ist aber Christus seit seiner Himmelfahrt nicht mehr in dieser sichtbaren Welt (Col. 3, 1—2); as „in der Welt sein" kann also unmöglich als tertium comparationis zwischen ihm und uns aufgeführt sein.

Sonach müßte καθὼς prägnant gefaßt werden, und im καὼς der Vergleichungspunkt latiren. „Denn so, wie jener ist, . sind auch wir (und zwar in der Welt") = denn wir sind als benso beschaffene in der Welt, wie jener (der nicht, oder enigstens nicht dem Leibe nach, nicht sichtbar in der Welt ist) eschaffen ist. — Aber bei dieser (dem wesentlichen Hauptunkte nach von fast allen Auslegern vertretenen) Auffassung hun sich neue Schwierigkeiten auf, sprachliche wie sachliche. In prachlicher Hinsicht muß es auffallen, daß Johannes auf das

matte καθὼς nicht einmal ein οὕτως (οὕτως καὶ ἡμεῖς κλ.) folgen läßt; in der That würde aber selbst ein καθὼς — οὕτως noch nicht genügen, jenen Gedanken auszudrücken, sondern Johannes hätte schreiben müssen: ὅτι οἷος ἐκεῖνός ἐστι, τοιοῦτοι καὶ ἡμεῖς ἐσμεν; (der Zusatz ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ erscheint bei dieser Auffassung des Sinnes fast als ganz überflüssig und fremdartig). Und selbst dann bliebe die Stelle noch dunkel und räthselhaft genug. Man sollte erwarten, daß Johannes die Qualität, in welcher das tertium comparationis zwischen Christo und uns bestehen soll, namhaft gemacht hätte (wie er das z. B. Kap. 2, 6 gethan hat: καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν); denn im Context ist hier nichts gegeben, woran man errathen könnte, was Johannes im Sinne hat. Und nicht nur dies, sondern es kommt nun auch noch die zweite Schwierigkeit hinzu, daß sich in der That gar keine qualitative Aehnlichkeit zwischen Christo und uns denken läßt, welche dem Satze, daß die Liebe sich in der Zuversicht vor dem Gericht vollende, zur Erläuterung oder Begründung dienen könnte. Man darf nur sehen, wie die verschiedenen Ausleger rechts und links gerathen haben, um sich davon zu überzeugen. Luther erklärt: Wie Christus ein leidender in der Welt ist, so sind wir leidend, allein dazu paßt ἐστὶν nicht; Tirinus und Neander: wie Christus Gottes Sohn ist, so sind wir adoptirte Söhne Gottes; Sander: wie Christus in der Welt ist (müßte heißen: war) ohne von der Welt zu sein, so auch wir; Düsterdieck, der wieder auf sein vermeintliches Hauptthema von der Gerechtigkeit (Kap. 2, 29) recurrirt, erklärt: wie Christus gerecht ist, so sind auch wir gerecht (nur freilich ganz anders!); Rickli: wie Christus versuchbar ist (ist?) so sind auch wir versuchbar; Huther: wie Christus die Liebe ist, so wohnt auch in uns die Liebe; Andere, an jeder bestimmten Fassung des Gedankens verzweifelnd, finden in dem καθὼς κλ. bloß den allgemeinen Gedanken der Wesensverwandtschaft mit Christo ausgedrückt. Aber diesen würde Johannes eben anders, als durch das seltsame adverbiale καθὼς haben ausdrücken müssen, und was diese sowie Huthers und Düsterdiecks Auffassung betrifft, so kann unsere Zuversicht vor dem Gericht sich unmöglich auf unsere Aehnlichkeit mit Christo, sondern nur auf Gottes in Christo er-

ienene Liebe gründen, und Rickli's und Sanders Erklärungen rden ein ἦν erfordern.

Nach allem dem stehen wir unsern fraglichen Worten eigent- h rathlos gegenüber, so leicht auch die Ausleger sonst gewöhn- h über dieselben weggehen. Fast möchte man zu der Kühnheit er Conjectur seine Zuflucht nehmen, und statt ECTIN OYTΩC en! Dann fiele freilich alle Schwierigkeit mit einem Male weg. Dann wäre das fatale Präsens ἐστὶν beseitigt, zu εῖνος wäre dem Sinne nach ein ἦν zu suppliren: καθὼς οὕτως tte zwar nicht den Sinn: „wir sind nicht minder, als er, der Welt", sondern den Sinn: „wir sind in der gleichen eise, wie er, in der Welt"; immerhin läge aber in den Wor- ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ der Schwerpunkt des tertium comparationis. o würde sich der passende Gedanke ergeben: daß, weil wir enso, wie einst Christus, uns in dieser Welt (der argen elt) befinden, — ebenso wie er, d. h. als nicht der Welt an- hörende — wir nicht mit Angst sondern mit Zuversicht der kunft Christi zum Gericht entgegensehen. — Da nun aber eine te Polizei auf dem Gebiete der biblischen Exegese eine solche onjectur schwerlich verstatten wird, so bleibt nichts anderes rig, als entweder a) ἐστὶν im Sinn eines Präsens historicum nehmen, so nämlich, daß Johannes das Dasein Christi in iedrigkeit auf Erden im Sinne gehabt, aber ohne auf den Zeit- nterschied zwischen Gegenwart und Vergangenheit sein Bewußt- in zu lenken*), sodaß er, allen Ton auf ἐκεῖνος legend, das τὶ als ein gleichgültiges, tonloses Wort beisetzte, oder b) ἐστὶν s wirkliches Präsens zu nehmen, und nun das καθὼς ἐκεῖνός τιν darauf zu beziehen, daß Christus auch nach seiner Himmel- hrt noch sich gewissermaßen — nämlich in der Gemeinde, e sein Leib ist — in der argen Welt befindet. Im erstern alle entsteht der Sinn: „Wir sehen mit Zuversicht dem Gericht tgegen. Denn sowie Christus als der in der argen Welt seiende, bende, verfolgte (vor unsern Blicken) dasteht, so sind auch wir der argen Welt, und freuen uns daher auf unsere Erlösung. n zweiten Falle wäre der Sinn dieser: Wir sehen mit Zuver- ht dem Gericht entgegen, denn so wie jener (in seiner Ge-

---

*) Aehnlich, wie Ev. Joh. 5, 2.

meinde, in der Person der Seinen) von der argen Welt (heute noch) verfolgt wird, so sind auch wir in dieser Welt (wie Lämmer unter den Wölfen. Gegen diese letztere Erklärung scheint der Umstand zu sprechen, daß wir, ἡμεῖς, nichts von der Gemeinde Christi verschiedenes, mit ihr vergleichbares, sondern Glieder und integrirende Theile dieser Gemeinde selbst sind. Gleichwohl läßt sich diese Erklärung halten. Die zu Grunde liegende Anschauung des Johannes wäre diese: Was wir jetzt in der Welt zu leiden haben, das sind Verfolgungen, die eigentlich gegen Christum selber gerichtet sind; wir sind nicht anders in dieser argen Welt, als unser Herr es ebenfalls (in uns) ist, (wir leiden mit ihm und um seinetwillen), und somit haben wir alle Ursache, seiner Wiederkunft über diesen κόσμος mit freudiger Zuversicht entgegenzusehen. — Diese Erklärung dürfte vielleicht noch am ehesten etwas befriedigendes haben.

Vers 18 fährt Johannes in dem V. 17 begonnenen Hauptgedanken, daß die Liebe sich in der παῤῥησία vollendet, fort. Furcht ist nicht in der Liebe, ἔστιν als verbum substantivum, Furcht hat innerhalb der Liebe keine Stelle. Ἀγάπη ist wieder ganz allgemein gesagt, und man hat es weder auf die Liebe Gottes zu uns (Calvin, Calov, Spener), was übrigens ganz unpassend wäre, noch auf unsere Liebe zu Gott (Düsterdieck, Huther) noch vollends auf unsere Liebe zu den Brüdern (Lücke) zu beschränken. Der Apostel spricht das ganz allgemeine Urtheil aus: Wo Liebe ist, ist keine Furcht; gerade wie wenn er sagte: wo man einander liebt, fürchtet man einander nicht, wo ein Verhältniß durch Liebe bestimmt ist, hat Furcht keine Stelle. Daß beide Affectionen einander ihrem Wesen und Begriffe nach überhaupt ausschließen, dies spricht Johannes aus, und stellt es als Begründung hin für das V. 17 ausgesprochene specielle Urtheil, daß das zwischen uns und Gott bestehende Liebesverhältniß sich in unserer παῤῥησία in Bezug auf Gottes Gericht vollende. „Die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus", hiermit wird der obige Satz dahin limitirt, daß ein unvollkommener Grad von Liebe allerdings mit Furcht vereinbar gedacht werden kann, während dagegen eine vollkommene, vollendete Liebe die Furcht aus der Seele hinaustreibt. Auch dieser Satz ist als allgemeines Urtheil zu fassen; diese beiden Glie-

;es allgemeinen Urtheils bilden die Grundlage für das V. 17
;te. Weil Furcht nicht in der Liebe ist, nämlich nicht in der
>mmenen Liebe, darum eben zeigt sich das τετελειοῦσθαι der
hen uns und Gott bestehenden Liebe in der Absenz und dem
ten Gegentheil der Furcht, in der παῤῥησία. — Τελεία
τη bezeichnet nicht eine Gesinnung oder einen Vollzug der
:, sodaß es soviel wäre, als „eine vollkommen reine oder
ommen heilige Liebe"; sondern wiederum wird hier die Liebe
ein Verhältniß gedacht, und eine τελεία ἀγάπη findet statt
chen zweien Personen, zwischen denen nur Liebe und nicht
n der Liebe auch noch Zorn oder Furcht oder sonst etwas
Liebe störendes und beeinträchtigendes stattfindet.

Das allgemeine Urtheil: „die vollendete Liebe treibt die
cht aus", wird nun seinerseits wieder begründet (ὅτι) durch
Sätzchen: ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Daß das folgende
ʒchen ὁ δὲ φοβούμενος κλ. nicht mehr zur Begründung gehört,
. nicht mehr von ὅτι abhängt, zeigt die Partikel δέ. Je
samer Johannes mit dergleichen Partikeln ist, um so gewisser
)indet er, wenn er sie einmal braucht, auch einen bestimmten
lbewußten Sinn mit ihnen. Würde das zweite Sätzchen
)βούμενος κλ. welches im wesentlichen mit dem zu begründenden
heil: ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον identisch ist, noch
ὅτι abhängen, so müßte es durch οὖν, ergo eingeleitet sein.
dies nicht der Fall ist, so kann nur das erste Sätzchen von
abhängen. Das zweite hingegen bildet die selbständige Anti-
: zu den Worten ἡ τελεία ἀγάπη κλ. (Lücke, Düsterdieck,
her u. v. a.).

Κόλασις heißt allerdings sprachlich: Züchtigung, Bestrafung,
t: Qual oder Pein. (Vgl. Matth. 25, 46; LXX Ezech. 43,
18, 30 und in der Profanliteratur Weish. 11, 14 u. a.
Makk. 4, 38). Man darf aber κόλασιν ἔχει nicht übersetzen:
: Furcht empfängt (dereinst beim Gericht) Strafe, wird
raft" (de Wette) noch auch: „sie verdient Strafe" (de
tte), sondern die Worte können sprachlich nur heißen: „die
cht hat Strafe"; dies kann aber wiederum nicht heißen: „die
cht trägt ihre Strafe schon in sich" (a Lapide, Estius, Dü-
dieck, Besser, Huther) oder „sie trägt das Strafbewußtsein
sich" (Calov, Spener, Neander, Lücke), denn dieser Gedanke

kann unmöglich dem Satze, daß die vollkommene Liebe die Furcht austreibt, zur Begründung dienen; dieser Gedanke müßte also durch δὲ anstatt durch ὅτι an den vorigen sich anschließen. Vielmehr muß in κόλασιν ἔχει dasjenige Attribut der Furcht ausgesagt sein, vermöge dessen sie mit vollendeter Liebe unvereinbar ist. Obwohl daher κόλασις „Bestrafung" heißt, muß man hier doch nothwendig (mit Augustin, Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Piscator, Bengel u. v. a.) annehmen, daß causa pro effectu stehe, und mit κόλασις (ähnlich wie auch Matth. 25, 46) allerdings die *Pein und Qual und Angst* gemeint sei. Diese Stimmung der Qual und Angst ist mit der Affection der Liebe nicht vereinbar zu denken.

Das letzte Sätzchen ὁ δὲ φοβούμενος κλ. erklärt sich aus dem bisherigen leicht. Es erscheint zunächst als *Antithese* zu dem Satze ἡ δὲ τελεία κλ., involvirt aber zugleich die einfach sich ergebende Schlußfolgerung aus allem gesagten.

V. 19 wird im wesentlichen der Gedanke von V. 10 wiederholt. „Wir lieben" (sowohl Gott als die Brüder) „weil Er zuerst uns geliebt hat." Die Liebe Gottes zu uns ist der Quell all unserer Liebe. Ohne äußerliche *dialektische* Verknüpfung schließt sich dieser Satz an das vorige an, aber mit innerer organischer Nothwendigkeit. Auf die Aufstellung allgemeiner Sätze in V. 18 folgt wiederum (analog wie V. 16 und V. 4) eine Aussage über das thatsächliche Verhältniß, in welchem die ἡμεῖς (Johannes und seine Leser) zu diesen allgemeinen Sätzen stehen. Furcht ist nicht in der Liebe, die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus; weil die Furcht immer Qual in sich hat (Angst vor Strafe), die sich mit der Liebe nicht verträgt. *Wir nun* haben keine Furcht; wir stehen in der Liebe*), und zwar darum, weil *Gott uns zuerst geliebt hat* (in der Sendung des Erlösers), wir folglich vor Strafe uns nicht zu fürchten brauchen. So zeigt Johannes auch hier wiederum, wie all unser Lieben in jener Liebe Gottes zu uns wurzelt, und eben nur darum sich zu einer

*) Es ist eine Verkennung dieses deutlich genug vor Augen liegenden Zusammenhanges, wenn Luther, Grotius, Calov, Lücke, Sander, de Wette Düsterdieck und Huther ἀγαπῶμεν als Conjunctiv der Ermahnung fassen (Vgl. dagegen Calvin, Beza, Aretius, Bengel, Neander u. v. a.)

τελεία ἀγάπη, einer Liebe ohne Furcht, zu vollenden im Stande ist, weil es in Gottes Liebe zu uns, d. i. im Erkannt- und Geglaubthaben dieser Liebe Gottes zu uns, wurzelt. So wundersam ist dieser Kreis von Wahrheiten miteinander verwachsen, so herrlich spielt in den Facetten dieses Brillants das Licht der göttlichen Wahrheit und das Feuer der göttlichen Liebe, daß man hier die Schlußfolgerung geradezu umdrehen kann, ohne daß sie etwas an ihrer Wahrheit verliert. Die Liebe vollendet sich in der Zuversicht zu Gott, weil sie in der Liebe Gottes zu uns ihre Wurzel hat (V. 17 im Verhältniß zu V. 18). Und so ist sie selber παῤῥησία ihrem eigensten Wesen nach, und unverträglich mit der Furcht (V. 18). Und wiederum, weil alles Lieben (V. 18) Zuversicht ist seinem Wesen nach, gründet sich unser Lieben (V. 19) auf Gottes Liebe zu uns.

Inniger kann das organische Verwachsensein des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes mit der Liebe nicht nachgewiesen werden.

Kap. 4, Vers 20 bis Kap. 5, V. 2 folgt nun ein zweiter Theil der praktisch paränetischen Ausführung. War V. 17—19 gezeigt, wie die Liebe wesentlich in unserer παῤῥησία des Glaubens an Christum wurzelt (V. 19) und wiederum in dieser παῤῥησία sich vollendet (V. 17) — war also bisher der Begriff der παῤῥησία und mit ihm die Liebesthat Gottes in Christo als Grundlage derselben, ins Auge gefaßt — mithin das erste der beiden Kennzeichen (V. 2—3) in seiner praktisch-ethischen Erweisung zum Gegenstande der Betrachtung genommen worden, so lenkt sich nunmehr der Blick des Apostels auf das zweite Kennzeichen, die Bruderliebe (V. 7 fg.), und es wird nun gezeigt, wie und welchergestalt auch sie als Kennzeichen des πνεῦμα θεοῦ praktisch sich erweist.

Vers 20. Daß wir in der Liebe stehen (und nicht in der Furcht) hat Johannes V. 19 als Thatsache hingestellt. Es war hierbei V. 17—19, obgleich die Worte V. 18 allgemein von der Liebe schlechthin, dem Begriff und Wesen des Liebens handeln, doch V. 17 und 19 die Anwendung auf unser Liebesverhältniß zu Gott gemacht, von welchem ja auch zuvor schon (V. 12 und V. 16) die Rede gewesen. Daß und wie mit dem gläubigen Bekenntniß Jesu Christi die Liebe

zu Gott organisch verbunden sei, hat Johannes im bisherigen von der praktisch-ethischen Seite nachgewiesen. Nun muß und will er aber auch ebenso noch das weitere nachweisen, daß und wie mit der Liebe zu Gott auch weiter die Liebe zu den Brüdern organisch und innerlich verbunden sei. Er geht hierzu über in der Form, daß er einem möglichen Mißverständniß entgegentritt. Es könnte einer aus dem bisherigen soviel allerdings eingesehen haben, daß mit dem gläubigen Erkenntniß die Liebe verbunden sein müsse; er könnte aber etwa wähnen, die Liebe zu Gott reiche hin, und demgemäß sich erlauben, die Brüder zu hassen. Der Apostel zeigt nun, wer nicht auch die Brüder liebe, der sei in die Aussage ἡμεῖς ἀγαπῶμεν V. 19 nicht inbegriffen. Ἐάν τις εἴπῃ· ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψευστής ἐστιν. Der Apostel sagt so wenig ἐάν τις ἀγαπῇ τὸν Θεὸν κλ. als Jakobus (Jak. 2, 14) sagt: ἐὰν πίστιν τις ἔχῃ. Die eine Stelle dient hier der andern zur Erläuterung. Wie der, welcher die Werke nicht hat, auch keineswegs den Glauben wirklich hat, vielmehr bloß sagt, er habe ihn, so liebt auch der, welcher den Nächsten haßt, Gott nicht wirklich, sondern sagt nur, er liebe ihn, ist aber mit dieser Versicherung ein ψευστής.

Es ist nämlich (so fährt Johannes fort) ganz unmöglich, daß einer Gott lieben sollte, der seinen Bruder haßt. „Denn", sagt er, „wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann der Gott lieben, den er nicht gesehen hat?" Die vis argumenti liegt nicht (wie Huther meint) darin, daß es leichter sei, ein sichtbares, als ein unsichtbares Wesen zu lieben, daß also dem, dem das erstere noch nicht einmal gelungen sei, das zweite viel weniger gelingen werde — denn diese Aufstellung ist gar nicht einmal wahr; eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich z. B. gekränkt hat, zu lieben, ist keineswegs leichter, als eine Person zu lieben, die ich noch gar nicht gesehen, von deren Wesen ich aber nur gutes gehört habe; auf das „leichter" und „schwerer" kommt es überhaupt bei dieser Argumentation des Apostels gar nicht an; — noch weniger wird man mit Düsterdieck sagen dürfen, der Apostel setze voraus, daß ohne Gesehenwerden überhaupt gar keine Liebe möglich sei — denn daraus würde folgen, daß wir Gott gar nicht lieben können (vgl. V. 12)

· sondern die vis argumenti liegt in dem V. 12 gesagten. Weil
r (so war dort der Gedanke) Gott selbst nicht mit Augen
hen können, so haben wir keine andere Gelegenheit, ihm unsere
ebe thatsächlich zu erweisen, als durch unsere Liebe zu denen,
denen er wohnt. Und: darin, daß sein Wesen, die Liebe,
uns wohnt, und wir gleich ihm selbstsuchtlose (mithin auch
rgebende) Liebe üben, erweist sich, daß er in uns wohnt.
ichtig bemerkt daher Sander zu unserm Vers: „Wer das
ild Gottes in dem Bruder nicht erkennen will, und nicht ehrt,
r verachtet damit das Urbild, Gott selbst.“ Und schon Cal-
in: Apostolus hic pro confesso sumit, Deum se nobis in homini-
us offerre, qui insculptam gerunt ejus imaginem. Joannes nil
iud voluit, quam: fallacem esse jactantiam, si quis Deum se amare
cat, et ejus imaginem, quae ante oculos est, negligat. So haben
ir also hier nicht (wie Huther meint) eine conclusio a minori
l majus (wer nicht einmal den sichtbaren Bruder zu lieben
ermag, der vermag es noch weniger, den unsichtbaren Gott
: lieben); überhaupt kommt die Sichtbarkeit des einen und die
nsichtbarkeit des andern nicht darum in Betracht, um den Ab-
and zwischen Gott und dem Bruder hervortreten zu lassen;
ndern umgekehrt erinnert das ἑώρακεν und οὐχ ἑώρακεν an
. 12 zurück, und dient dazu, die Beziehung und Verbin-
ung zwischen dem unsichtbaren Gott und den sichtbaren Bildern
ottes, in denen er die Objecte unsers Liebens vor uns hinstellt,
betonen, und der Sinn ist dieser: Wer seinen Bruder, den
sieht, nicht liebt, von dem ist es unmöglich, anzunehmen, daß
Gott den unsichtbaren liebe, weil eben, wer Gott lieben
irde, nothwendig auch Gottes Wesen, wo es ihm sichtbar ent-
zenträte, lieben würde.

Sehr fein hat Johannes in der ersten Versshälfte μισῇ, in
r zweiten aber μὴ ἀγαπῶν geschrieben. Dort will er den fac-
chen Fall schildern, daß einer sagt, er liebe Gott, und gleich-
ohl sich's hingehen läßt, Haß gegen den ἀδελφός im Herzen
tragen. Dort mußte der Contrast stark hervorgehoben, das
eußerste namhaft gemacht werden, bis wohin ein irrendes Ge-
ssen in dieser Hinsicht sich verirren kann. Der Apostel redet
is der Wirklichkeit heraus, wo es so häufig vorkommt, daß
ier, während er versichert, er liebe Gott, Haß gegen den

ἀδελφός im Herzen trägt. — Hier dagegen, wo der Apostel einen Lehrsatz aufstellt, ist das bloße Nicht-hassen nicht genügend; hier muß er die positive Forderung hinstellen, daß der Christ seinen Bruder lieben soll. Daher schreibt er: „Wer nicht seinen Bruder liebt ꝛc."

Ἀδελφός wird, an sich betrachtet, hier nichts anderes heißen, als oben Kap. 3, 14 fg. Die Meinung des Apostels ist auch hier sicherlich nicht, daß man nur die Mitchristen lieben solle, die noch Unwiedergeborenen aber hassen dürfe. Wie könnte der Apostel das Wort seines Herrn Luk. 10, 30—37 vergessen haben? Nur schwebt ihm, da die Gemeinde, an die er schreibt, ihm vor Augen steht, zunächst das Verhältniß des Christen zum Christen vor, weil hier ein μισεῖν doppelt verwerflich sein würde. Und so erklärt sich die Begründung, die er Kap. 5, 1 folgen läßt.

Vers 21 weist er noch mit Nachdruck darauf hin, daß wir ja ein ausdrückliches Gebot des Herrn haben, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. (Vgl. Ev. Joh. 13, 34 und hauptsächlich Luk. 10, 27.)

Kap. 5, Vers 1 folgt nun noch eine weitere Begründung. Dieselbe erklärt sich nicht sowohl aus der Voraussetzung, daß Johannes von V. 20 an überhaupt nur das Verhältniß des Christen zum Christen im Auge gehabt habe. Sondern umgekehrt erklärt sich diese hier latirende Beschränkung aus der Art des Beweises, den Johannes hier bringt. Darum ist es ihm zu thun, die Forderung der Bruderliebe ebenfalls (sowie oben V. 17—19 die der Liebe zu Gott) in ihrem organischen Zusammenhange mit dem Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes darzustellen.

Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, dies ist im Vergleich mit Kap. 4, V. 2 fg. und V. 15 die dritte und kürzeste Formulirung des Bekenntnisses; es wird hier, der cerinthischen Trennung des Menschen Jesus und des Aeon Christus gegenüber, nur einfach die Identität des Jesus und des Christus ausgesprochen *); näheres brauchte hier nicht wiederholt zu wer-

*) Ganz verkehrt ist es, wenn Huther behauptet, Χριστός stehe hier für υἱὸς τοῦ θεοῦ. — Vielmehr ist zu sagen: Darum kann Johannes die Aus-

nachdem an den beiden genannten Stellen die einzelnen beim
riff der Menschwerdung in Frage kommenden Momente (daß
er eingeborne Sohn Gottes ist, der Mensch geworden V. 9
15, und daß er ἐν σαρκί gekommen V. 2) schon entwickelt
en sind. — Wer nun diesen Glauben hat — πιστεύειν na-
ch im Sinne von Kap. 4, 16 genommen, also nicht von bloß
etischem Dafürhalten oder Jasagen — der ist aus Gott
ren (das geht ja schon aus Vergleichung von 4, 16 mit
9 und 3, 1 fg. hervor) καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννή-
τα (natürlich = τὸν θεὸν, aus dem er geboren ist, wie ja
n gesagt war, nicht aber = τὸν Χριστόν) ἀγαπᾷ καὶ
γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ; daß der wahrhaft Gläubige
t liebe, war Kap. 4, V. 7—16 und V. 17—19 nachge-
n, und auch unsere Ausführung Kap. 4, 20 fg. geht ja von
Voraussetzung aus, daß die Pflicht der Liebe gegen Gott
t von demjenigen, der den Bruder nicht liebt, anerkannt und
tanden sei; daher kann Johannes an den Obersatz πᾶς ὁ
εύων κλ. sofort ohne weitere Vermittelung den Untersatz, der
en Worten πᾶς ὁ ἀγαπῶν κλ. liegt, als e concessis anreihen.
Schlußsatz ergibt sich nun mit Nothwendigkeit. Wer glaubt,
on Gott geboren; wer nun also als ein πιστεύων Gott
, der muß auch die Gläubigen*) lieben, weil diese aus
geboren sind, folglich das Wesen Gottes in sich tragen,

: „Jesus ist der Sohn Gottes" und „Jesus ist der Christ" promis-
rauchen, weil er beide (auch den letzteren) im Gegensatze zur ce-
hischen Gnosis verstanden wissen will, d. h. weil er mit den Wor-
„Jesus ist der Christ" nicht die allgemeine Frage, welches unter den
ischen Individuen der verheißene Messias sei (ob Jesus oder ob Jo-
s der Täufer, oder ob Theudas u. s. w.) beantworten, sondern der
hischen Auseinanderreißung des Menschen Jesus und des Aeon Chri-
die Identität des Menschen Jesus und des vom Himmel gekommenen
ός feststellen will.

*) Huther verkennt völlig die logische Verbindung dieser Gedanken,
er meint, es sollte zwischen den ersten Worten πᾶς ὁ πιστεύων κλ.
en folgenden πᾶς ὁ ἀγαπῶν κλ. eigentlich noch der vermittelnde Zwi-
gedanke stehen: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἀγαπᾷ τὸν θεόν. Der
satz, daß jeder Gläubige aus Gott geboren ist, dient ja nicht bloß zur
indung des Subjectbegriffes in dem folgenden Schlußsatze, sondern
o sehr und vor allem zur Begründung des Prädicatsbegriffes. Die

und zwar das gleiche Wesen, das auch er selber, als ein aus Gott geborener, in sich trägt.

Vers 2 hat nun, sobald die mit V. 1 eingetretene Wendung des Gedankens richtig erkannt ist, nicht die geringste Schwierigkeit. Mit dem Glauben an Christum hat Johannes die Bruderliebe in Verbindung gesetzt; er hat gezeigt, daß sie in diesem Glauben ihre Wurzel hat. Die natürliche und unmittelbare Folgerung hieraus ist also die, daß eine Bruderliebe, die nicht auf diesem Glauben ruht, keine wahre ist und so spricht Johannes den Satz aus: Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν κλ. V. 20 fg. hatte er den Satz hingestellt, daß wahrer Glaube und Gottesliebe nicht ohne Bruderliebe ist, daß also die Bruderliebe das Kennzeichen (des Glaubens und) der Liebe zu Gott ist; hier Vers 2 spricht er den Satz aus, daß wahre Bruderliebe nicht ohne die Grundlage des Glaubens und der Gottesliebe sein kann, daß also der Glaube und die Liebe zu Gott (welche hier sogleich als Gehorsam gegen die ἐντολαί Gottes bestimmt wird) das Kennzeichen der Echtheit der Bruderliebe ist. Wie zuvor Kap. 4, 2 fg. u. V. 7 fg. jedes der beiden Stücke — das Glaubensbekenntniß und die Bruderliebe — für sich als ein Kennzeichen des πνεῦμα θεοῦ hingestellt worden, so wird nun gezeigt, daß diese beiden Stücke auch gegenseitig eines das Kennzeichen des andern sind. Wo keine Bruderliebe ist, da ist der rechte Glaube und die rechte Gottesliebe nicht, und wo der rechte Glaube und die rechte (im Gehorsam gegen Gottes Gebote sich erweisende) Gottesliebe nicht

Schlußkette ist nicht diese: „Wer glaubt, ist aus Gott geboren; wer aus Gott geboren ist, liebt Gott; wer Gott liebt, liebt auch die Kinder Gottes" — denn da würde der dritte Satz sich nicht einmal aus den beiden ersten ergeben, sondern ihnen nur als eine neue, schlechthin unbewiesene Behauptung angereiht sein. Sondern die Schlußkette ist diese: „Wer glaubt ist aus Gott geboren. (Daß nun der πιστεύων Gott liebe und lieben müsse, steht als bekannt und zugegeben fest.) Wer nun (als ein πιστεύων) Gott, den Gott, aus dem er selbst geboren ist, liebt, der muß folglich auch die andern πιστεύοντας lieben, weil diese gleich ihm selber aus Gott geboren, also des gleichen Wesens theilhaftig, ἀδελφοί, im höchsten Sinne sind."

da ist die wahre Bruderliebe nicht. Ein Glaube ohne Bru-
liebe ist ein todter, ein eitles lügnerisches Geschwätz von
außen; und eine Bruderliebe ohne Glauben und ohne pflicht-
treue Erfüllung der Gebote Gottes ist eine heuchlerische, ihrem
ern Wesen nach nicht geistliche, sondern fleischliche Liebe, eine
je die nur nach feinem geistigen Genusse oder nach Ehre
bt. *)

Eine „Schwierigkeit" (Huther) die einer „Lösung" bedürfte,
t also gar nicht vor (vgl. dagegen schon Düsterdieck), ge-
veige, daß man (mit Oecumenius und Grotius) ὅτι auf ἐν
τῷ beziehen, und den Satz mit ὅταν als Object des γινώσκο-
nehmen dürfte, — eine halsbrechende Trajection!

Vers 3 spricht der Apostel es nun selbst aus, daß er das
εἶν der ἐντολαί eben als Erweis der Liebe zu Gott erwähnt
e. Der Gedanke, der sich weiter anschließt, bildet aber schon
Uebergang zu einem neuen, letzten Hauptabschnitt.

Fünfter Theil.

Der Glaube überwindet die Welt.

Kap. 5, 3—21.

Anstatt der Liebe zu Gott das Halten der Gebote einzu-
n, war der Apostel durch die Sache selbst veranlaßt, dadurch
lich, daß wahre Bruderliebe sich durch nichts sicherer kenn-
net, als durch treue pflichtmäßige Erfüllung der Gebote Gottes
Verhältniß zu den Brüdern.

Diese Erwähnung der ἐντολαί dient ihm aber nun V. 3 als
nglofer Uebergang zu einem neuen Hauptabschnitt.

Zwar nicht so äußerlich merklich grenzt sich dieser Abschnitt
en den vorigen ab, wie sich der vierte gegen den dritten, der

*) Diese Wahrheit bildet das Thema der ganz vortrefflichen Erzählung:
bel Vaughan von Miß Cumming (deutsch von Treumund Whelp,
lin 1858), einer Erzählung, die den besten Commentar zu unserer
le bildet.

dritte gegen den zweiten, dieser gegen den ersten abgegrenzt hat; es ist kein formeller Einschnitt, kein Anheben eines neuen Absatzes da; vielmehr bildet V. 3 mit dem Gedanken: „seine Gebote sind nicht schwer" die Brücke zu dem neuen Thema, das in V. 4 auftritt: Was aus Gott geboren ist, das überwindet die Welt, und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Aber daß dies als neues Thema eintritt, und daß somit dem Inhalt nach hier ein neuer Abschnitt beginnt, darüber kann gleichwohl kein Zweifel obwalten. Denn sowie von Kap. 4, 1 an sich alles um das Bekenntniß Jesu Christi und um die Bruderliebe gedreht hat, welche beiden Stücke erst jedes für sich als Kennzeichen des Geistes Gottes und Lebens in Gott hingestellt und dann in ihrer Bezogenheit auf einander und organischen Durchdringung dargestellt waren, bis daß sie endlich eines als das Kennzeichen des andern erschienen: so dreht sich von Kap. 5, 4 an bis zum Schlusse des Briefes alles um den Begriff des Glaubens als des Sieges über die Welt. Es wird dieser Glaube V. 6—8 nach seinem Inhalt und objectiven Wesen, V. 9—12 nach seiner subjectiven Gewißheit und Kraft, und in dem Schlußabschnitt, V. 13—21 nach seinem Erfolg und seinen Wirkungen betrachtet.

V. 3. Die ersten Worte, welche noch zum vorigen Abschnitt gehören, sind bereits erklärt. Der neue Gedanke: καὶ αἱ ἐντολαὶ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν bildet den zwanglosen Uebergang zu V. 4. Sie sind nicht schwer (zu erfüllen), weil eben der, der aus Gott geboren ist, im Glauben die Kraft hat, die Welt, vor allem also die Welt in sich selber (die Macht der Sünde im eigenen Fleische) ebenso aber auch die Versuchungen, die aus der Welt im objectiven Sinne, der von Christo noch unberührten und unwiedergeborenen Welt, an ihn herantreten, zu überwinden (gemäß 4, 4). Es versteht sich daher nach diesem Zusammenhange, daß βαρεῖαι οὐκ εἰσί sich nicht auf den Inhalt der ἐντολαὶ bezieht (Bengel, Huther u. a.) als sollten die neutestamentlichen Gebote für leicht im Gegensatz zu dem Joch des Ceremonialgesetzes erklärt werden — ein Gegensatz, der dem Contexte ganz fremd ist — sondern daß es sich auf die Kraft bezieht, die dem γεγεννημένος ἐκ θεοῦ zu ihrer Erfüllung innewohnt (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Sander, Düsterdieck u. a.)

ist, da ist die wahre Bruderliebe nicht. Ein Glaube ohne Bruderliebe ist ein todter, ein eitles lügnerisches Geschwätz vom Glauben; und eine Bruderliebe ohne Glauben und ohne pflichtgetreue Erfüllung der Gebote Gottes ist eine heuchlerische, ihrem innern Wesen nach nicht geistliche, sondern fleischliche Liebe, eine Liebe die nur nach feinem geistigen Genusse oder nach Ehre strebt. *)

Eine „Schwierigkeit" (Huther) die einer „Lösung" bedürfte, liegt also gar nicht vor (vgl. dagegen schon Düsterdieck), geschweige, daß man (mit Oecumenius und Grotius) ὅτι auf ἐν τούτῳ beziehen, und den Satz mit ὅταν als Object des γινώσκομεν nehmen dürfte, — eine halsbrechende Trajection!

Vers 3 spricht der Apostel es nun selbst aus, daß er das τηρεῖν der ἐντολαὶ eben als Erweis der Liebe zu Gott erwähnt habe. Der Gedanke, der sich weiter anschließt, bildet aber schon den Uebergang zu einem neuen, letzten Hauptabschnitt.

Fünfter Theil.

Der Glaube überwindet die Welt.

Kap. 5, 3—21.

Anstatt der Liebe zu Gott das Halten der Gebote einzusetzen, war der Apostel durch die Sache selbst veranlaßt, dadurch nämlich, daß wahre Bruderliebe sich durch nichts sicherer kennzeichnet, als durch treue pflichtmäßige Erfüllung der Gebote Gottes im Verhältniß zu den Brüdern.

Diese Erwähnung der ἐντολαὶ dient ihm aber nun V. 3 als zwangloser Uebergang zu einem neuen Hauptabschnitt.

Zwar nicht so äußerlich merklich grenzt sich dieser Abschnitt gegen den vorigen ab, wie sich der vierte gegen den dritten, der

---

*) Diese Wahrheit bildet das Thema der ganz vortrefflichen Erzählung: Mabel Vaughan von Miß Cumming (deutsch von Treumund Whelp, Berlin 1858), einer Erzählung, die den besten Commentar zu unserer Stelle bildet.

dritte gegen den zweiten, dieser gegen den ersten abgegrenzt hat; es ist kein formeller Einschnitt, kein Anheben eines neuen Absatzes da; vielmehr bildet V. 3 mit dem Gedanken: „seine Gebote sind nicht schwer" die Brücke zu dem neuen Thema, das in V. 4 auftritt: Was aus Gott geboren ist, das überwindet die Welt, und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Aber daß dies als neues Thema eintritt, und daß somit dem Inhalt nach hier ein neuer Abschnitt beginnt, darüber kann gleichwohl kein Zweifel obwalten. Denn sowie von Kap. 4, 1 an sich alles um das Bekenntniß Jesu Christi und um die Bruderliebe gedreht hat, welche beiden Stücke erst jedes für sich als Kennzeichen des Geistes Gottes und Lebens in Gott hingestellt und dann in ihrer Bezogenheit auf einander und organischen Durchdringung dargestellt waren, bis daß sie endlich eines als das Kennzeichen des andern erschienen: so dreht sich von Kap. 5, 4 an bis zum Schlusse des Briefes alles um den Begriff des Glaubens als des Sieges über die Welt. Es wird dieser Glaube V. 6—8 nach seinem Inhalt und objectiven Wesen, V. 9—12 nach seiner subjectiven Gewißheit und Kraft, und in dem Schlußabschnitt V. 13—21 nach seinem Erfolg und seinen Wirkungen betrachtet.

V. 3. Die ersten Worte, welche noch zum vorigen Abschnitt gehören, sind bereits erklärt. Der neue Gedanke: καὶ αἱ ἐντολαὶ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν bildet den zwanglosen Uebergang zu V. 4. Sie sind nicht schwer (zu erfüllen), weil eben der, der aus Gott geboren ist, im Glauben die Kraft hat, die Welt, vor allem also die Welt in sich selber (die Macht der Sünde im eigenen Fleische) ebenso aber auch die Versuchungen, die aus der Welt im objectiven Sinne, der von Christo noch unberührten und unwiedergeborenen Welt, an ihn herantreten, zu überwinden (gemäß 4, 4). Es versteht sich daher nach diesem Zusammenhange, daß βαρεῖαι οὐκ εἰσί sich nicht auf den Inhalt der ἐντολαί bezieht (Bengel, Huther u. a.) als sollten die neutestamentlichen Gebote für leicht im Gegensatz zu dem Joch des Ceremonialgesetzes erklärt werden — ein Gegensatz, der dem Contexte ganz fremd ist — sondern daß es sich auf die Kraft bezieht, die dem γεγεννημένος ἐκ θεοῦ zu ihrer Erfüllung innewohnt (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Sander, Düsterdieck u. a.)

B. 4. Was hier in der ersten Vershälfte gesagt wird, reiht mit ὅτι als Begründung an das V. 3 gesagte an. Dadurch nicht ausgeschlossen, daß in V. 4 ein neues Hauptthema liegt. Ebenso hatte Johannes Kap. 3, 24 auf den Begriff πνεῦμα übergeleitet, der Kap. 4, 1 sofort als Thema auf- Es ist dies eine elegante Form des Uebergangs, die sich dem Gebiete der ganzen Literatur, namentlich aber der Be- samkeit und Homiletik in alter und neuer Zeit tausendmal et.

Nachdem der Apostel den begründenden Satz: ὅτι πᾶν κλ. das Neutrum in dem gleichen Sinne wie Ev. Joh. 3, 6; 37; 17, 2 gebraucht ist) hingestellt hat (einen Satz, dessen alt in Kap. 2, 13 fg. und 27 und Kap. 4, 4 seine volle lärung findet), so stellt er den nämlichen Gedanken noch ein- selbständig — förmlich als Thema — daneben, und r in einer solchen Umgestaltung, wie derselbe zum Thema sich iet. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον· ίστις ἡμῶν. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt iegt hat. So formulirt, enthält dieser Satz alle diejenigen mente, die nun im folgenden entfaltet werden. Ἡ πίστις ν darf nicht von dem Glauben im subjectiven Sinn allein, unserer Action oder Gesinnung des Glaubens, verstanden den (Lücke, Neander, Düsterdieck u. a.), sondern es ist unser ube mit Einschluß seines Inhaltes und Gegenstan- , Jesu Christi. Es ist ebenso gut das, was oder der, an wir glauben (unser Glauben im Gegensatz zum cerinthischen rglauben) als unsere Glaubensgesinnung, in der wir iben. Und so ist das Prädicat ἐστὶν ἡ νίκη auch keines- s eine metonymische (Socin, Episcopius, Grotius, Düster- k) oder eine Breviloquenz (Lücke) sofern der Glaube nicht Sieg selbst sondern nur die Ursache des Sieges sei (sodaß Sinn wäre: „der Glaube, durch welchen wir Kinder Gottes orden sind, hat uns den Sieg über die Welt gegeben"), son- t unser Glaube mit Einschluß seines Gegenstandes — unser τεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, unser Erfassen Christi im Glau- — ist selber die Action, welche die Welt besiegt und bereits egt hat. Dieser Act des Aufnehmens Jesu Christi und seines tlichen die Finsterniß überwindenden Lichtes, den Tod über-

windenden Lebens, in uns (nicht bloß in unsere Herzen, sondern hiermit in uns als einen Theil der Menschheit) ist bereits der entschiedene Sieg über den κόσμος. Sowie diese siegreiche Himmelskraft in die Menschheit einströmt und von ihr — wenn auch zunächst von einem sehr kleinen Bruchtheil von ihr — aufgenommen wird, und eine Gemeinde Christi dadurch entsteht, so ist auch schon der sprengende Riß, die tödtliche Wunde dem κόσμος beigebracht; es ist mit dem κόσμος dahin, er ist verloren, wie sehr er sich auch noch bäumt. Der Kopf der Schlange ist zertreten, und alle Windungen ihres Leibes und Schläge ihres Schweifes sind nur Symptome ihres Todeskrampfes.

V. 5—8. Wie richtig diese objective Auffassung der πίστις sei, zeigen sofort die folgenden Verse. Denn hier sagt Johannes ja Vers 5 mit dürren Worten, daß der, welcher glaubt, daß Christus der Sohn Gottes ist (wie 4, 15), die Welt überwindet, und dann zeigt er, wie eben Christus selbst es ist, der, als im Glauben aufgenommen und als im Gläubigen eine Kraft werdend, die Welt überwindet.

Welche Kraft es sei, in der Christus gekommen, und welche Kraft es somit sei, die er auch in uns wirken läßt und in deren Wirken das wahre πιστεύειν bestehe, dies wird V. 6 entwickelt. Daß V. 6 dem Hauptsatz von V. 5, τίς ἐστιν ὁ νικῶν κλ. und nicht dem Sätzchen ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zur Stütze dienen will, versteht sich im Grunde schon von selbst. Daß Jesus der Sohn Gottes ist, braucht Johannes überhaupt jetzt gar nicht mehr zu begründen, nachdem er schon Kap. 4 die Verwachsenheit dieses Satzes mit den Principien aller Gotteserkenntniß so ausführlich und allseitig dargelegt hat. Daß aber die Worte V. 6 jenem Satze, daß Jesus der Sohn Gottes sei, in der That auch gar nicht zur Begründung dienen können, wird sich zeigen, sobald wir den Sinn von V. 6 werden kennen gelernt haben. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Diese im ganzen leicht verständlichen Worte sind von den verschiedenen Auslegern auf die verschiedenste und seltsamste Weise erklärt worden. Indem wir bei einer Reihe von abgeschmackten Erklärungen uns nicht weiter

[h]alten *), stellen wir die einfache, richtige Erklärung voran, [und] lassen die Beurtheilung der anderweitigen, eine Widerlegung [ver]dienenden Erklärungen folgen. — Was vor allem das ἐρχό- [μενος] διὰ betrifft, so zeigt schon das parallele ἐν, daß διὰ nicht [loca]l (vom Hindurchgehen durch etwas) sondern instrumental zu [fass]en ist. Er kam durch Wasser und Blut, mittelst Wassers [und] Blutes, sofern Wasser und Blut die Werkzeuge oder Mit[tel] sind, durch die er wirkt. Ebenso ἐν = בְּ. Er kam **) (als Sieger über die Welt) nicht mittelst Wassers allein, sondern [mitt]elst Wassers und Blutes. Der Gedanke der Stelle ist nun [kla]r. Wie der folgende Abschnitt V. 9 fg. durch den domini[rend]en Begriff der μαρτυρία deutlich auf Ev. Joh. 1, 7—8 u. [1, 15 u]. 19—34 zurückblickt, so blickt auch unsere Stelle auf die[sen] Abschnitt, namentlich auf Ev. Joh. 1, 29 und 33 (vgl. mit [Ma]tth. 3, 11) zurück. Johannes war gekommen mit Wasser, [er h]atte durch das Symbol der Wassertaufe die Israeliten auf[gefo]rdert, Buße zu thun und ihre Todeswürdigkeit zu bekennen [(den]n das Untertauchen war ein Sinnbild nicht der Reinigung [sond]ern des In-den-Tod versenkt-werdens vgl. Röm. 6, 3—4; [1 P]etr. 3, 20—21). So brachte also Johannes das Gesetz, [und] führte bis zur Erkenntniß der Sünde. Aber weiter konnte [er n]icht führen. Christus dagegen ***) kam nicht mit Wasser [allei]n; wohl hat auch er eine Wassertaufe eingesetzt, aber er [tau]ft nicht bloß mit Wasser (Ev. Joh. 1, 33; Matth. 3, [11]); er kam als das Lamm Gottes (Ev. Joh. 1, 29) er er[klär]te, als er sich von Johannes sinnbildlich ins Wasser nieder[tauc]hen ließ, seine Bereitwilligkeit, sich für die Sünde der Welt

*) Nach Grotius soll das Wasser die reine Heiligkeit Christi (das [Blut] seinen Tod) bezeichnen, nach Wahl das Wasser die göttliche Stimme [bei] Jesu Taufe, nach Stroth das Blut das Zeugniß des heidnischen Haupt[man]ns am Kreuz, nach Ziegler das Blut die Auferstehung und Himmel[fahr]t, nach Clemens Alexandrinus das Wasser die Wiedergeburt, das [Blut] aber die Erkenntniß, nach Schultheß seien Wasser und Blut als die [Best]andtheile des physischen Leibes Jesu genannt, u. s. w.

**) Olshausen: „er tritt auf in der Welt".

***) Daß Christus einer andern Person gegenüber gestellt wird, geht [scho]n aus den Worten hervor, οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθών, „dieser ist derjenige, [d]er kam".

in den Tod senken zu lassen, und so hat er den Tod erlitten, und kam (ἐλθών Partic. Aor.) nicht bloß mit dem Wasser, dem Zeichen, sondern zugleich mit seinem sühnenden Blute*). Und dadurch kommt es, daß er (Matth. 3, 11; Ev. Joh. 1, 33) mit Geist taufen kann (vgl. Ev. Joh. 16, 7 „so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch"). Diese Intuitionen sind es, welche Johannes in diesen einfachen Worten auf eine Weise zusammenfaßt, welche jedem aufmerksamen Leser seines Evangeliums sofort verständlich sein mußte. Der Grundgedanke ist also dieser, daß in der Liebes- und Gnadenthat der Selbsthingabe Jesu in den Tod die Kraft liegt, durch welche er die Welt überwunden hat**), und daß folglich auch in uns der Glaube sich bewähren muß (vgl. Hebr. 10—11) als die gleiche Bereitwilligkeit der Hingabe aller Herrlichkeit dieser Welt und des Lebens selber, und daß dieser Glaube, der das Sichtbare darangibt (Hebr. 11, 1; 12, 2) durch Dulden und Leiden den Sieg davonträgt.

Mit ὕδωρ ist hier zunächst das Wasser der Taufe Johannis (Storr, Neander, Brückner, Huther u. a.) gemeint, mit αἷμα das sühnende Blut Christi. Es ist aber klar, daß in diesem Gegensatze ὕδωρ zugleich auch als Symbol der bloßen mit der Taufe Johannis verbundenen Gesetzes- und Bußpredigt, und weiter noch als Symbol der bloßen Lehre überhaupt im Gegensatz zur That (Bullinger) dann auch des Zeichens zur Sache, und somit der christlichen Wassertaufe als solcher, sofern sie Zeichen ist (Knapp, Lücke, de Wette, Hofmann) sich darstellt; denn

---

*) Auch Olshausen scheint (soviel sich aus seinen kurzen und überdies hier fast völlig unleserlichen Bemerkungen errathen läßt) den Gedanken so aufgefaßt zu haben. Er schreibt: „Lehre und Taufe — Tod Jesu". Dann wieder: „Taufe und Kreuzesblut".

**) Ganz irrig setzt Huther voraus, das Kommen durch Wasser und Blut werde als Beweis für die Messianität Jesu angeführt. Um einen solchen Beweis, daß Jesus der Messias sei, würde es sich nur dann handeln, wenn die von Huther selbst mit Recht verworfene Constructionsweise Hofmanns haltbar wäre, welcher δι' ὕδατος κλ. nicht von ἐλθών sondern von ἐστιν abhängen läßt (dieser ist vermöge Wassers und Blutes derjenige, der da kommen sollte"). — Der Apostel will vielmehr zeigen, wodurch Christus die Welt überwunden habe.

es heißt ja nicht: „Johannes kam mit Wasser, Christus mit Blut“, sondern „Christus kam nicht bloß (wie Johannes) mit Wasser, sondern mit Wasser und Blut“; es ist also das „Kommen mit Wasser“ ein Moment, welches von dem Täufer und von Christo gleicherweise gilt*), also das, was beide gemeinsam haben, und dies ist eben die Einsetzung der Wassertaufe als sichtbaren Zeichens sammt der damit verbundenen Bußpredigt (Marc. 1, 15) und Lehre überhaupt. Aber Christus ging über diese Stücke, die er mit dem Täufer gemeinsam hat, noch hinaus, er starb auch den Tod der Sühne, und so kommt er nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut.

Dieser richtigen Erklärung nähert sich am meisten die Annahme von Wolf, Carpzob, Baur, Sander, Besser, welche unter dem Wasser die (christliche) Taufe, unter dem Blut aber das h. Abendmahl verstehen. Wohl umfaßt das ὕδωρ nebst der johanneischen auch die christliche Taufe, aber eben nur, insofern die letztere sichtbares, von der Sache (der Vergebung durch Christi Blut) noch unterschiedenes oder unterscheidbares Zeichen ist. Ὕδωρ bezeichnet also nicht das ganze (aus Zeichen und Sache bestehende) Sacrament der Taufe, sondern nur das Zeichen im Sacrament. Wohl ist ferner das sühnende Blut Christi die eine der beiden res coelestes im h. Abendmahle, aber eben nur die eine (hätte Johannes das h. Abendmahl im Gegensatze zur Taufe bezeichnen wollen, so hätte er wenigstens neben dem αἷμα auch das σῶμα nennen müssen), und dann ist ja dies

*) Dies wichtige Moment haben diejenigen übersehen, welche entweder (wie z. B. Düsterdieck) bloß an die christliche Taufe, oder (wie z. B. Huther) bloß an die Johannestaufe denken — Huther stützt die Ansicht, daß bloß an die Johannestaufe zu denken sei, damit, daß er sagt ἐλθὼν δι’ ὕδατος müsse ein passives Durchgehen durch Wasser, ein Erleiden der Taufe bezeichnen, also die von Christo empfangene Johannistaufe. Ist dann auch ἐλθὼν δι’ αἵματος ein Durchgehen durch Blut? — Offenbar sind vielmehr (s. oben) ὕδωρ und αἷμα nur als Mittel hingestellt, durch die Christus wirkt, nämlich die Welt überwindet, nicht als Dinge, die er erleidet. Sein Kommen in die Welt (und das ist dem Context nach: sein siegreiches Kommen zur Ueberwindung der Welt) geschah nicht bloß durch Wasser, wie das des Johannes, sondern durch Wasser und Blut, Einsetzung (nicht: Erleiden) der Taufe und Vergießen des Blutes, Zeichen und Sache, Lehre und That.

sühnende Blut nichts dem h. Abendmahle eigenthümliches, sondern ebenso die Grundlage der in der Taufe uns zu Theil werdenden Sündenvergebung. Jene Erklärung erweist sich also als unhaltbar, auch abgesehen davon, daß man nicht einsieht, was in diesem Zusammenhange die Erinnerung sollte, daß Christus nicht bloß die Taufe, sondern auch das h. Abendmahl eingesetzt habe. Denn diese Erinnerung könnte doch am Ende nur wieder den Zweck haben, an den Tod Christi, der dem h. Abendmahle (aber freilich ebenso der h. Taufe!) zu Grunde liegt, zu erinnern.

Noch unhaltbarer ist die Erklärung von Augustin, Vatable, Baur u. a., daß Johannes mit ὕδωρ καὶ αἷμα an das Wasser und Blut erinnern wolle, das bei dem Speerstich aus Jesu Seite floß! Abgesehen davon, daß dort αἷμα voransteht, abgesehen ferner davon, daß dieser Umstand von Johannes nur als Zeugniß für den wirklich erfolgten Tod Christi angeführt wird (vgl. meine Kritik der evangelischen Geschichte, §. 108, 6 und Düsterdieck S. 374) und Wasser und Blut dort keinerlei allegorische Bedeutung haben, so begriffe man vollends nicht, wie Johannes so nachdrucksvoll betonen könnte, daß Jesus „nicht mit Wasser allein" gekommen sei. Hat es denn jemand gegeben, aus dessen Körper bloß Wasser floß? Und welche Bedeutung sollte dieser Gegensatz haben? Und wer wird sagen: „er kam durch oder mit Wasser und Blut", um damit auszudrücken, daß aus seinem Leichnam Wasser und Blut geflossen sei?

Wir bleiben also bei der einfachen Erklärung: Christus sei darum Ueberwinder der Welt, weil er nicht bloß (wie Johannes der Täufer) das Wasser (das Zeichen zur Erkenntniß) sondern auch das Blut (die Sache, die Liebesthat seiner Hingabe in den Tod) gebracht habe.

Der Apostel fährt nun fort: καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Bei diesen Worten ist die exegetische Hauptfrage nicht die, ob ὅτι „daß" oder „weil" zu übersetzen sei; sondern vor allem hängt die Auffassung unser Worte ab von dem Verhältniß, in welchem die vorangehenden Worte zu V. 5 stehen. Wir haben bereits oben angenommen, daß der sechste Vers dazu bestimmt sei, dem Hauptgedanken des fünften Verses: „das was die Welt überwindet,

ist der Glaube an Jesum den Sohn Gottes", keineswegs aber bloß den Worten Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ, zur Begründung oder Unterstützung zu dienen. Wir haben dies nun noch näher zu begründen. Da ist nun sogleich a priori daran zu erinnern, daß der Satz, daß Jesus der Sohn Gottes ist, bereits in dem vorigen Abschnitt, Kap. 4, 1—6 und V. 9—10 seine Ausführung und Begründung gefunden hat; eine nochmalige Begründung erscheint sonach nicht als nothwendig. Dazu kommt nun aber zweitens, daß von Kap. 5, 4 an die Idee des νικᾶν τὸν κόσμον die dominirende ist. Nicht, daß Jesus der Sohn Gottes sei, sondern daß dieser unser Glaube an Jesu Gottessohnschaft die weltüberwindende Macht sei, wird Johannes beweisen wollen. Und so wird V. 6 nicht dazu dienen sollen, zu zeigen, daß Jesus der Sohn Gottes sei, sondern vielmehr dazu, zu zeigen, wie in der hingebenden, selbstverleugnenden Liebesthat dieses Sohnes Gottes, da er sein Blut vergossen hat, die weltüberwindende Kraft sowohl seiner selbst als des Glaubens an ihn liege. Dazu kommt aber ein dritter Grund, der der definitiv entscheidende ist. Gesetzt und angenommen und zugegeben der sechste Vers sollte den Worten ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, zur Stütze oder Begründung dienen, so fragt es sich doch: kann denn dieser Vers jenen Worten zur Stütze dienen? „Dieser ist's, der da kommt mit Wasser und Blut, nicht (wie Johannes der Täufer) mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut" — dies könnte in der That den Sinn (den Düsterdieck, Huther u. v. a. darin finden wollen) haben: „dieser, dieser Jesus von Nazareth, ist der rechte Messias, und kein anderer ist es, namentlich nicht Johannes der Täufer; denn Jesus von Nazareth ist nicht mit dem Wasser der Taufe, dem Zeichen allein, gekommen, sondern hat die Sühnungsthat der Vergießung seines Blutes beigefügt." Wohlan, so wäre damit der Satz bewiesen: „daß Jesus der Sohn Gottes ist." Aber ist's denn dieser Satz, der V. 5 vorausgegangen ist? Haben denn die Worte V. 5 den Sinn, daß Jesus und kein anderer den Anspruch habe, Sohn Gottes zu heißen? Antworten sie denn auf die Frage: wer (welches Subject) für den Sohn Gottes anzuerkennen sei? Nimmermehr! Darüber, daß man Jesum, und nicht etwa den Theudas oder Judas (Apostelgesch. 5, 36—37), auch nicht Jo-

hannes den Täufer, für den Messias und vollends für den Sohn Gottes zu halten habe, bestand in dem Kreise der Jünger sowie der Gegner des Apostels Johannes gar kein Zweifel; daß Jesus von Nazareth dasjenige historische Individuum sei, mit welchem der Aeon Christus sich verbunden habe, hat auch Cerinth nicht in Abrede gestellt, so wenig wie irgend einer der Gnostiker*). Die Worte ὅτι Ἰησοῦς κλ. haben vielmehr offenbar keinen andern Sinn, als die gleichen Worte Kap. 4, 15 (vgl. Kap. 4, 2 fg.; 5, 1); sie antworten nicht auf die Frage, wer der Sohn Gottes sei, sondern auf die Frage, was Jesus sei; nicht auf dem Subject, sondern auf dem Prädicat liegt der Nachdruck; nicht daß Jesus und kein anderer für den Messias und Sohn Gottes anzuerkennen sei, sondern daß Jesus der Sohn Gottes selbst (und kein bloßer Mensch) sei, stellt Johannes als den Kern des weltüberwindenden Glaubens hin. Ist es nun der Prädicatsbegriff, auf welchem aller Nachdruck liegt, so kann οὗτός ἐστιν V. 6 nicht dazu dienen, eine Bestimmung des Subjectsbegriffes zu wiederholen, die in V. 5 gar nicht gelegen hat. Die Worte, daß dieser Jesus nicht mit Wasser allein, wie der Täufer, gekommen sei, würden dem Satze, daß Jesus und nicht der Täufer der Sohn Gottes sei, zur Begründung dienen können, nimmermehr aber dem Satze, daß Jesus der Sohn Gottes ist, nimmermehr also den diesen letztern Gedanken enthaltenden Worten ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός.

So bestätigt sich also, daß V. 6 vielmehr dem Hauptgedanken von V. 5 zur Stütze dient. Nicht „Jesu Messianität" (Huther u. a.) soll dargethan, sondern es soll dargelegt werden, wiefern der Glaube, daß Jesus der im Fleische erschienene Sohn Gottes sei (denn das Prädicat ἐστὶν ὁ Χριστὸς ist ja

*) Daß aber vollends Johannes an unserer Stelle nicht gegen Gnostiker, sondern gegen Johannisjünger polemisire, ist eine ganz haltlose Conjectur. Vier Jahrzehnte früher (54 aer. Dion.) kommen Johannisjünger zu Ephesus vor (Apostelgesch. 19, 1 fg., vgl. 18, 25), die aber keineswegs den Täufer für den Messias halten, sondern nur von Jesu noch nichts wissen, sich aber (19, 5) sofort auf ihn taufen lassen. Wie es noch um das Jahr 96 eine Partei gegeben haben sollte, die bloß von Johannes dem Täufer gewußt und vollends ihn (seinem eigenen Zeugniß entgegen) für den Messias sollte gehalten haben, ist nicht abzusehen.

ieder, sowie 4, 15; 5, 1, nur kurze Zusammenfassung dessen,
as 4, 2 fg. ausführlicher gesagt war), diejenige Macht sei,
rch welche allein (τίς ἐστιν .... εἰ μὴ) die Welt über-
unden werde. Dieser Jesus ist's ja (sagt Johannes), der
cht bloß die Wassertaufe — das Sinnbild und die sinnbildliche
orderung einer Neugeburt — sondern die Kraft der Neu-
burt in der sühnenden Dahingabe seines Bluts gebracht
it. — So erscheint auch hier — ganz wie Kap. 4, 9 vgl. mit
. 2 und 15 — der Glaube ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός als
r Glaube, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ
ὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. (Vgl. 4, 14
it 4, 15).

Ist dem also, so versteht es sich nun von selbst, daß die
lgenden Worte καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν κλ. nicht,
e Düsterdieck wähnt, zu dem Wasser und dem Blut einen
itten Beweis, „daß dieser Jesus der Christ sei" hinzufügen
llen, und daß die ganze auf dieser falschen Voraus-
tzung ruhende Untersuchung, ob ὅτι „daß" oder „weil"
iße, von vornherein nichtig ist. Düsterdieck nimmt (mit
wingli, Bullinger, Calvin, Socin, Calov, Bengel, Beausobre,
icke, de Wette, Neander, Huther u. a.) an, daß μαρτυροῦν
ne Object, absolut, gesetzt sei, und daß man ὅτι mit „weil"
übersetzen habe. Als Object zu μαρτυροῦν denkt sich Düster-
eck den Satz: „daß dieser Jesus der Christ sei" — einen
atz, der, wie wir gesehen haben, im ganzen Context nirgends
rkommt. — Ohne uns bei den vielen einzelnen Schattirungen,
elche diese verkehrte Auffassung bei den einzelnen Auslegern
halten hat, aufzuhalten, stellen wir dasjenige Verständniß hin,
elches nach dem bisher gesagten das einzig richtige und einzig
ögliche ist. Die Wendung οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν mit dem be-
nten οὗτος bezog sich auf die Frage τίς ἐστιν ὁ νικῶν zurück.
iemand anders, als der da glaubt, daß Jesus der Sohn
ottes (im Sinn von Kap. 4, 14—15), der in die Welt ge-
mmene, im Fleische erschienene Sohn Gottes, ist, kann die
elt überwinden. Dieser Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist's,
r zum Postulat die Erfüllung, zum Zeichen die Sache, zur
orderung die Kraft gebracht hat in seiner Liebesthat der Hin-
be seines Blutes, und der Geist ist's, welcher — — —.

Johannes schreibt nicht καὶ τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ, sondern τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν. Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν ist der Form nach ganz parallel mit οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθών, und wird sich ebenso, wie dies, auf τίς ἐστι ὁ νικῶν zurückbeziehen. Τὸ πνεῦμα aber kann nichts anderes sein, als der Geist, dessen Wesen im vorigen Abschnitt (Kap. 4) nach seinen zwei Seiten hin entwickelt worden, nicht die Seele, die Jesus sterbend dem Vater befahl (Augustin u. a.), nicht die menschliche Natur Jesu (Wetstein), nicht die Lehre Jesu (Carpzov), nicht der geistliche Mensch (Ziegler, Stroth, Sander), sondern *der Geist Gottes*, *sofern* derselbe eine in den Gläubigen und ihren πνεύμασι (vgl. oben zu 4, 1—3) wirksame Macht ist, welche in ihnen wirket: a) den *Glauben* an die Liebesthat des Kommens des Sohnes Gottes im Fleisch, und b) die *Liebe*, die gleich Christo und als Ausfluß seines Wesens sich ebenfalls selber hingibt. Nunmehr wird der ganze Gedanke klar. Wiefern der Glauben an Christum den Sohn Gottes die Kraft habe, die Welt zu überwinden, soll erwiesen werden. Erstlich erinnert Johannes, wiefern und wodurch der, *an welchen wir glauben*, und welcher unsers Glaubens *Gegenstand* und *Inhalt* bildet, Christus, die weltüberwindende Kraft in sich trägt; zweitens zeigt er, wie und wiefern *unser Glauben an ihn* selbst in Folge dessen eine weltüberwindende Macht ist. Er schreibt aber nicht: καὶ ἡ πίστις ἡμῶν ἐστι τὸ μαρτυροῦν, sondern καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι κλ., erstlich, weil er unsern Glauben nicht als *unser* subjectives Thun, sondern als eine in uns wirkende Macht und Kraft und Substanz *Gottes* betrachtet wissen will, und sodann, weil das πνεῦμα (wie er Kap. 4 gezeigt hat) mit dem Glauben zugleich auch jene ἀγάπη umfaßt, welche die weltüberwindende Liebesthat Christi selber wieder auf allen Punkten reproducirt (vgl. Col. 1, 24) und eben dadurch, daß sie diese hingebende, selbstverleugnende, aufopfernde, duldende Gesinnung Christi theilt, die Kraft besitzt, durch's Kreuz die Welt zu überwinden.

Nun wird endlich auch der Prädicatbegriff τὸ μαρτυροῦν klar. Es muß damit ein Act bezeichnet sein, welcher der Sache nach mit dem Acte des Weltüberwindens identisch ist. (Dafür spricht auch, was V. 7—12 weiter von der μαρτυρία gesagt wird, s. unten). Es ist das Zeugniß gemeint, durch welches die

rzen aller derer, die empfänglich sind, dem Evangelium ge-
nnen, somit der Welt entrissen, dem Leibe Christi eingepflanzt
den. Und eben diese heilige Proselytenmacherei (sit venia
do!) ist es ja, durch welche die Gemeinde zu- die Welt ab-
mmt, und letztere somit allmählich überwunden wird.

Nun ist aber auch klar, daß μαρτυροῦν nicht ohne Object
en kann. Absolut hingestellt, gibt es keinen bestimmten Be-
f. Die Worte ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς aus V. 5 herab-
applіren, geht, wie gezeigt worden, nicht an. Ein Object
ß μαρτυροῦν V. 6 um so nothwendiger haben, als es V. 7
e Object steht. Dies ist nur denkbar, wenn sein Object in
6 bereits bestimmt worden. Wir nehmen also ὅτι τὸ
εῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια als Objectsatz (mit Luther,
G. Lange, Sander u. a.). Der Geist (Gottes, der als
Geist des Glaubens und der Liebe in uns wirksam ist) legt
or der Welt) Zeugniß ab davon, daß der Geist (eben
ser Geist des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe)
Wahrheit ist. Der Geist bezeugt durch seine Kraft sich
bst. — Würde man ὅτι als Explicativsatz fassen, so entstünde
matte Gedanke: der Geist legt Zeugniß (wofür?) ab; denn
Geist ist die Wahrheit. Was sollte das eigentlich heißen?
ll daraus, daß der Geist Gottes die Wahrheit ist, gefolgert
rden, daß er unmöglich schweigen, sondern was er in sich
ge, bezeugen müsse? Aber der Accent liegt ja hier gar nicht
dem Prädicatsbegriff (es heißt nicht μαρτυρεῖ auch nicht
ι μαρτυροῦν), sondern auf dem Subjectsbegriff τὸ πνεῦμά
ι τὸ μαρτυροῦν. Oder soll der Gedanke dieser sein: weil der
ist die Wahrheit sei, so sei das, was er bezeuge, sicher und
iß? Aber was der Geist bezeuge, ist ja noch nicht gesagt.
mit ist also offenbar, daß ὅτι κλ. als Objectsatz zu fassen,
die Partikel ὅτι mit „daß" zu übersetzen ist.

Vers 7—8. Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες·
πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς
ἕν εἰσιν. Hier hat nun die Recepta nach den Worten οἱ
ρτυροῦντες das berühmte Einschiebsel: ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατήρ,
όγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ
ῖς εἰσι οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ· worauf sodann die Text-
rte folgen: τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς

εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Ueber die Echtheit oder Unechtheit des fraglichen Einschiebsels ist viel gestritten worden, bis sich die Ansicht der meisten neueren (Griesbach, Lücke, Lachmann, Tischendorf, Düsterdieck, Huther) nicht ohne eine gewisse Emphase gegen die Echtheit erklärt hat. Nur Sander, Besser und Mayer wagen dieselbe noch zu vertheidigen. Fragen wir die Textquellen, so begegnet uns, was 1) die codices manuscripti betrifft, die Erscheinung, daß unter allen Codices des griechischen Textes, die wir kennen, bis zum sechzehnten Jahrhundert herab auch nicht ein einziger die fraglichen Worte liest. Nur vier griechische Codices aus dem sechzehnten Jahrhundert haben das Einschiebsel. Von diesen vier Codices ist aber der eine (cod. Ravianus) eine Abschrift aus der complutensischen Polyglotte, der andere (34 oder codex Britannicus) scheint die fraglichen Worte aus der Vulgata und zwar in schlechter, ungriechischer Uebersetzung (πατὴρ, λόγος καὶ πνεῦμα ohne Artikel) aufgenommen zu haben. Von cod. 16[illegible] und 173 nimmt man ebenfalls an, daß sie das Einschiebsel aus der Vulgata aufgenommen haben. 2) So wenig wie die alle bekannten alten Codices den Zusatz kennen, ebenso wenig findet er sich in den alten Versionen (Peschito, arabische, koptische, äthiopische und die lateinische bis 600). 3) Unter den Kirchenvätern kennen sämmtliche vornicänische Kirchenväter mit Ausnahme des Cyprian jenes Einschiebsel nicht*), und, was noch wichtiger ist, gerade diejenigen Väter, welche im nicänischen Streit für die nicänische Lehrfassung gekämpft haben, berufen sich nirgends auf die fraglichen Worte, welche ihnen doch der allerwillkommenste Beleg für das nicänische Dogma hätten sein müssen; statt dessen mühen sie

---

*) Auch Tertullian machte keine Ausnahme. Wenn er (de pudic. 21) sagt, in der Kirche wohne trinitas unius divinitatis, pater, filius et spiritus, so wird kein Besonnener darin eine Anspielung auf unser fragliches Einschiebsel sehen, und wenn er (adv. Prax. 25) zu Ev. Joh. 16, 15 die Bemerkung macht: Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus (Ev. Joh. 10, 30), so sieht man eben aus der ganzen Deduction, daß er unsere fragliche Glosse nicht vor Augen gehabt hat. Ebenso wenig beruft er sich auf sie im Eingang seines lib. adv. Prax., wo er seine ganze Trinitätstheorie weitläufig und fast mit scholastischer Begriffsgenauigkeit entwickelt.

h ab, aus anderweitigen Schriftstellen (z. B. aus unserm ßten Vers) Beweise für die Homousie des Sohnes zu entickeln.

Die einzige Ausnahme macht Cyprian. In der ep. ad bajanum, wo er gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe redet, agt er, welches Gottes Tempel der von einem Ketzer Getaufte erde. Ein templum creatoris könne nicht werden, wer an den reator nicht glaube; ein Tempel Christi könne nicht werden, er Christi Gottheit leugne, und endlich auch kein Tempel des Geistes; denn cum tres unum sint, quomodo Spiritus acatus esse ei potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est? ndessen haben wir hier nichts als denselben dogmatischen Ausruch, den schon Tertullian — und zwar ohne Hülfe von Joh. 5, 7—8 — gethan hat. Wichtiger dagegen ist ein nderer Ausspruch Cyprians. De unit. eccl. S. 79 sagt er: icit Dominus: ego et pater unum sumus (Ev. Joh. 10, 30), et erum (also an einer andern Stelle) de patre et filio et spiritu ncto scriptum est: et tres unum sunt, et quisquam credit, nc unitatem (nämlich der Kirche) de divina firmitate venientem, cramentis coelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse. war hat schon Facundus v. Hermiane (pro defens. III capit. . 1 cap. 3) gemeint, Cyprian habe hier nur die Worte τὸ νεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν σι im Auge gehabt, und unter dem πνεῦμα die Wirksamkeit s h. Geistes in der Kirche, unter dem ὕδωρ die Wirksamkeit s Vaters in der Kirche, unter dem αἷμα die des Sohnes in r Kirche verstanden. Allein obgleich die Möglichkeit, daß yprians Gedanke dieser gewesen, von Sander mit Unrecht in brede gestellt wird (und obgleich ferner schon die Vulgata die Vorte εἰς τὸ ἕν εἰσι mit unum sunt übersetzt hat), so ist doch vischen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit noch ein Unterschied, id es können wenigstens Cyprians Worte auch daraus erklärt erden, daß er in den ihm vorliegenden Handschriften (einer alten teinischen Version) jenes Einschiebsel bereits fand. So hat schon ulgentius Ruspensis (Responsio ad Arianos) den Ausspruch yprians aufgefaßt*), und, was noch wichtiger, Fulgentius selbst

---

*) Quod etiam beatus martyr Cyprianus confitetur, dicens: qui

citirt dort die kritisch-fraglichen Worte als johanneisch, hat sie also in seinem neuen Testamente gelesen. (Fulgentius starb 533). Aber schon vor ihm, gegen Ende des fünften Jahrhunderts, sagt Vigilius (adv. Varim. Arian). Joannes evangelista ad Parthos: tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra: aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt, et tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres unum sunt. Wir sehen, daß er in seinem Neuen Testament die Stelle in sehr corrupter Form (aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt) vor sich hatte, aber auch, daß das Glossem damals schon im Texte stand, und nicht bloß in einer einzelnen Abschrift, sondern daß es im Abendlande so verbreitet und anerkannt gewesen sein muß, daß er dem arianischen Gegner gegenüber sich bona fide darauf berufen konnte*). Auch bei Cassiodor, Etherius u. a. kehrt das Citat wieder, und so geht Düsterdieck offenbar viel zu weit, wenn er meint, man könne an Vigilius, Fulgentius, Cassiodor u. s. w. „das Eindringen des Interpretaments in den Text verfolgen"; vielmehr sind diese Väter uns Zeugen für die Thatsache, daß im Abendlande das fragliche Einschiebsel bereits um 500 den Charakter einer weitverbreiteten Variante hatte. Hieraus erklärt sich

---

pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Atque ut unam ecclesiam unius Dei esse monstraret, haec confestim testimonia de scripturis inseruit. Dicit Dominus (folgen nun die betreffenden Worte Cyprians). Ich begreife nicht, warum Düsterdieck es für zweifelhaft hält, ob Fulgentius die Worte 1 Joh. 5, 7 als dem Cyprian vorschwebend gedacht habe. Er sagt ja „er (Cyprianus) führt auch dies Zeugniß aus der Schrift an, und so redet Fulgentius, unmittelbar nachdem er selbst sich auf die kritisch zweifelhaften Worte des siebenten Verses als auf johanneische Worte berufen hat. Er muß die Worte in seinem Neuen Testament also gelesen und sie für echt gehalten haben. Wie konnte er dann zweifeln, daß auch Cyprian diese Worte im Sinne gehabt habe?

*) Welches Gewicht solche patristische Nachrichten, selbst den codd. gegenüber haben, davon liefert die Stelle Matth. 8, 28 ein eclatantes Beispiel, wo die Mehrzahl der Codices entweder Γαδαρηνῶν aus Marc. und Luc. herübercorrigirt hat oder Γεργεσηνῶν liest, wo aber aus Orig. in Joh. tom. VI, 24 ersichtlich ist, daß die alten Codices seiner Zeit Γερασηνῶν gelesen haben, und die Lesart Γεργεσηνῶν erst einer Conjectur und Correctur des Origines selbst ihren Ursprung verdankt.

t, wie man später dazu kam, die fraglichen Worte auch
nzelnen griechischen Manuscripten an den Rand zu schreiben.
Faßt man diesen Stand der Sache ins Auge, so ist es
doch nichts weniger als undenkbar, daß wirklich schon
rian die Worte in seinem Texte las. Der darin aus=
:ochene Gedanke ist ja keineswegs ein dem dritten Jahr=
ert fremder, findet sich vielmehr schon bei Tertullian voll=
ig (aus Ev. Joh. 10, 30; 16, 15) entwickelt. Erinnert man
nun, welche vage Gestalt die ältesten lateinischen Versionen
n, und wie in den Fragmenten derselben der Text theils
behandelt, theils corrupt erscheint, so wird es denn doch
s weniger als unmöglich erscheinen, daß schon im dritten
hundert ein Glossem der Art sich in den Text einschleichen
te.

Ein Glossem, sagen wir. Denn wenn wir auf jene Stelle
rians ein größeres Gewicht legen, als Lücke und Düsterdieck,
eschieht dies nicht in der Meinung, die Echtheit des Ein=
bsels mit Sander und Besser behaupten — sondern die=
von einer nur desto sichereren Basis aus bestreiten zu
en. Zugegeben, daß schon Cyprian die Worte las: was
t daraus? Daß es eine uralte, möglicherweise gar die ur=
ngliche Lesart sei? Nimmermehr. Zuvor müßten wenigstens
Grundsätze einer gesunden Textkritik auf den Kopf gestellt
en. Zugegeben, daß möglicherweise noch griechische Co=
s neuentdeckt werden könnten, in denen der Zusatz stünde,
aben wir eben doch nicht nach denjenigen Codices, die noch
t aufgefunden sind und von deren Existenz wir nichts wissen
en, sondern nach denjenigen, die wir haben und kennen,
r kritisches Urtheil einzurichten. Und hiernach müssen wir
n: Der ganze griechisch redende Orient kennt die fraglichen
te nicht; in der griechischen Kirche des Orients kann man
der Variante nichts gewußt haben; sonst müßte sie in irgend
n der alten Codices sich finden; sonst würde man den
nern gegenüber von ihr Gebrauch gemacht haben. Setzen
vollends den Fall, die Worte wären echt! In welchem
ren, als in arianischem Interesse könnten sie aus dem Text
rfen worden sein? Und dies sollte ungestraft, ungerügt,
wähnt geschehen sein? Und die orthodoxe Kirche sollte sich

um diese Worte haben bestehlen lassen, ohne den Diebstahl auch nur zu bemerken? Das glaube, wer Lust hat! Aber wie könnte das spolium überhaupt erst aus so später Zeit datiren, da schon die Peschito die fraglichen Worte ausläßt? da überhaupt im ganzen Orient niemand etwas von ihnen weiß?

Auf die innern Gründe gegen die Echtheit legen wir kein großes Gewicht. Daß Johannes, welcher die Stellen Ev. Joh. 1, 1 fg.; 10, 30; 16, 15 geschrieben hat, den Gedanken, daß Vater, Sohn und Geist ἕν εἰσι nicht habe schreiben können, ist eine haltlose Behauptung subjectivistischer Hyperkritik. Daß er, während er sonst dem λόγος den θεός, dem πατήρ aber den υἱός entgegenstellt, hier zwischen den πατήρ und das πνεῦμα den λόγος in die Mitte gestellt hätte, wäre immer noch keine absolute Unmöglichkeit, obwohl etwas auffallend, sowie auch das Attribut ἅγιον bei πνεῦμα (während er seit Kap. 4, 1 stets nur das bloße πνεῦμα oder πνεῦμα τοῦ θεοῦ setzt). Was den Gedankengang betrifft, so würde das Einschiebsel demselben keineswegs schlechthin widerstreiten, sonderlich wenn man (gemäß den ältesten Citaten bei Vigilius, Fulgentius, Cassius, Etherius) die Wortstellung so herstellte: καὶ τρεῖς εἰσι οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ· τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι· Καὶ τρεῖς εἰσι οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα· καὶ οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Nach der richtigen Auffassung der μαρτυρία, bei welcher nicht an eine Demonstration, daß Jesus und kein anderer der verheißene Messias sei, sondern an das Zeugniß, durch dessen Macht Gott die Welt überwindet, zu denken ist, würde Johannes zuerst die drei Factoren, durch welche Gott auf Erden wirkt — den in den Gläubigen und durch sie auf die Welt einwirkenden Geist des Glaubens und der Liebe, dann die von Christo eingesetzte Wassertaufe (als Repräsentanten der Gnadenmittel und Gnadenzeichen), sodann das Blut, d. i. jenes Dulden bis in den Tod, worin die Christen ihren Herrn zum Vorbild und Vorläufer haben — nennen, darnach aber den dreieinigen Gott im Himmel, der vom Himmel herab das Zeugniß seiner Gemeinde unterstützt, ja in diesem Zeugniß der Seinen auf Erden selber vom Himmel herab wirksam ist — als Vater, der den Sohn gesandt hat, als Wort, das vom Vater ausgegangen ist und als Licht in der

miß scheint, und als Geist, der auf die Gläubigen herab
m ist, um dann in ihnen und durch sie auf die Welt
m zu sein*). Und wie jene dreifache Zeugenthätigkeit auf
rde εἰς τὸ ἕν, d. i. nach dem einen und gleichen Ziele,
, so sind die drei Zeugenden im Himmel ἕν, Ein Wesen
Joh. 10, 30), und so geht das, Einem Ziele zustrebende
iß von Einem Ursprung aus.

Die innern Gründe würden daher durchaus nicht ver-
id sein, an der Echtheit der fraglichen Worte irre zu
ı, und wenn unversehens ein alter griechischer Majus-
odex entdeckt würde, der dieselben enthielte, so würde die
ıe Frage eine andere Wendung erhalten. Da wir aber
auf diejenigen Codices zu recurriren haben, die wir nicht
ı, sondern auf diejenigen, welche wir haben und kennen,
ibt nichts übrig, als das unumwundene Geständniß, daß
den uns bekannten Textquellen das fragliche Ein-
el durchaus für unecht zu halten ist**).

Soviel über die kritische Frage. Was nun die Exegese
t, so bieten V. 7 und 8 keine Schwierigkeit, sobald nur
richtig verstanden worden ist. Wie sich die Ausleger,

Dies als Antwort auf Düsterdiecks Frage, wie sich das Zeugniß
eistes im Himmel von seinem Zeugniß auf der Erde unterscheiden
Wenn aber Huther behauptet, die Dreiheit der himmlischen Zeugen
„ganz unvorbereitet eintreten“, so muß man ihn daran erinnern,
. 6 „Jesus Christus“ und der „Geist“ soeben erst nebeneinander
t waren. Man hüte sich doch, zuviel beweisen zu wollen!

Die Complutensis nahm den Zusatz aus der Vulgata, wo er sich seit
völlig eingebürgert hatte, in den Text, ebenso die vorlutherischen
n Uebersetzungen. Erasmus (Ausgabe 1 und 2), Albina (1518),
(1521—34) ließen ihn weg; Erasmus stellte (Ausgabe 3, 1522)
lenschenfurcht ihn wieder her, Beza, Stephanus und die Recepta
n ihn von da an bei. Luther und Bugenhagen erklärten ihn für unecht;
i ließ ihn in seinen adnot. weg; Calvin ist auf Grund des pro-
galeatus den er für echt hieronymianisch hält, und wo die Weglassung
tsatzes infidelibus translatoribus Schuld gegeben wird — geneigt,
r echt zu halten. Die züricher Uebersetzung des Neuen Testaments
hat den Zusatz; in folgenden Ausgaben (1531) soll er sich in
ern eingeschlossen finden (?); bereits die (in meinem Besitz be-
e) Ausgabe von 1561 hat ihn ohne Klammern. In Luthers Ueber-
wurde er erst 1593 aufgenommen.

welche das μαρτυρεῖν von einem Zeugniß für Jesu Messi
verstehen, quälen müssen, um aus dem Geist, Wasser und
„den Beweis für die Messianität Jesu zu erheben" (Düster
ist von vornherein einleuchtend. Besonders sollte Huther, n
unter dem ὕδωρ die Johannistaufe mit Ausschluß der christ
verstanden hat, und zu V. 7 bemerkt: „alle diese drei Aus
haben hier natürlich dieselbe Bedeutung wie vorher" von I
wegen in Verlegenheit gerathen, da doch zur Johannistau
Präsens, daß sie jetzt noch zeuge, offenbar nicht paßt.
glücklicherweise hat er bei V. 7 vergessen, was er zu
geschrieben, und passirt das gefährliche Défilé ohne alle
Erörterung.

Μαρτυρεῖν ist uns, V. 7 wie V. 6, jene Thätigk
Zeugens, wodurch die Welt überwunden wird.
Glaube, daß Christus Gottes Sohn ist, ist es (nach V.
die Welt überwindet. Wie, ist bereits V. 6 gesagt. D
dieses Glaubens Inhalt bildet, Christus, ist (als Sieg
kommen vermöge dessen, daß er nicht bloß, wie der
eine sinnbildliche Forderung der Wiedergeburt, sondern
Hingabe seines Bluts die Kraft zur Wiedergeburt
Und der Geist, der nun in uns den Glauben an diesen (
und zugleich jene, Christi Wesen entstammende Liebe wi
zeugt selber vor der Welt, daß eben er (dieser Geist chr
Glaubens und christlichen Liebens) die Wahrheit ist. Ὅτ
nun Johannes fort, führt aber keinen Grund, sonder
Explication ein (wie das hebräische כִּי so oft, und J
denkt hebräisch) — „nämlich" haben wir zu übersetze
„nämlich drei sind, die da zeugen: der Geist und das
und das Blut." Den Geist nennt er zuerst, nicht, w
Geist „der allein selbständige, von dem Wasser und Bl
abhängige Zeuge" wäre (Düsterdieck) denn ohne die T
Hingabe des Blutes Christi wäre der Geist nicht auf
wirksam; sondern weil der Apostel, nachdem er im Anf

---

*) Im Sinn einer „bestätigenden Erklärung" verstehen
Lücke, Düsterdieck, Huther u. a. Falsch übersetzt Grotius du
vero, Baumgarten-Crusius durch „folglich", Meyer durch
hin."

dann, wie man später dazu kam, die fraglichen Worte auch in einzelnen griechischen Manuscripten an den Rand zu schreiben.

Faßt man diesen Stand der Sache ins Auge, so ist es denn doch nichts weniger als undenkbar, daß wirklich schon Cyprian die Worte in seinem Texte las. Der darin ausgesprochene Gedanke ist ja keineswegs ein dem dritten Jahrhundert fremder, findet sich vielmehr schon bei Tertullian vollständig (aus Ev. Joh. 10, 30; 16, 15) entwickelt. Erinnert man sich nun, welche vage Gestalt die ältesten lateinischen Versionen hatten, und wie in den Fragmenten derselben der Text theils frei behandelt, theils corrupt erscheint, so wird es denn doch nichts weniger als unmöglich erscheinen, daß schon im dritten Jahrhundert ein Glossem der Art sich in den Text einschleichen konnte.

Ein Glossem, sagen wir. Denn wenn wir auf jene Stelle Cyprians ein größeres Gewicht legen, als Lücke und Düsterdieck, so geschieht dies nicht in der Meinung, die Echtheit des Einschiebsels mit Sander und Besser behaupten — sondern dieselbe von einer nur desto sicherern Basis aus bestreiten zu wollen. Zugegeben, daß schon Cyprian die Worte las: was folgt daraus? Daß es eine uralte, möglicherweise gar die ursprüngliche Lesart sei? Nimmermehr. Zuvor müßten wenigstens alle Grundsätze einer gesunden Textkritik auf den Kopf gestellt werden. Zugegeben, daß möglicherweise noch griechische Codices neuentdeckt werden könnten, in denen der Zusatz stünde, so haben wir eben doch nicht nach denjenigen Codices, die noch nicht aufgefunden sind und von deren Existenz wir nichts wissen können, sondern nach denjenigen, die wir haben und kennen, unser kritisches Urtheil einzurichten. Und hiernach müssen wir sagen: Der ganze griechisch redende Orient kennt die fraglichen Worte nicht; in der griechischen Kirche des Orients kann man von der Variante nichts gewußt haben; sonst müßte sie in irgend einem der alten Codices sich finden; sonst würde man den Arianern gegenüber von ihr Gebrauch gemacht haben. Setzen wir vollends den Fall, die Worte wären echt! In welchem anderen, als in arianischem Interesse könnten sie aus dem Text geworfen worden sein? Und dies sollte ungestraft, ungerügt, unerwähnt geschehen sein? Und die orthodoxe Kirche sollte sich

„Hauptsatz, daß Jesus der Christ ist" (Düsterdieck), sondern auf die Ueberwindung der Welt.

V. 9—12. Wie „unser Glaube" (V. 4) vermöge seines Gegenstandes und Inhaltes (Christi, der mit Wasser und Blut kam), sowie vermöge seines Wesens (des Geistes, — V. 6 am Ende — der — V. 7 — heute noch mit der Taufe und der opferfreudigen duldenden Liebe zusammen, und in ihnen sein Zeugniß für sich selber ablegt), die Kraft in sich trage, die Welt zu überwinden, dies ist V. 5—8 gezeigt worden. In V. 9—12 wird die andere, die subjective Seite der Sache in's Auge gefaßt; es wird gezeigt, wie nun in dem einzelnen Individuum dieser Sieg über den κόσμος, diese Gewinnung für das Reich Gottes, zu Stande komme; der Apostel zeigt dies seinen Lesern, indem er sie daran erinnert, wie sie selber durch das V. 6—8 beschriebene „Zeugniß" zur Gewißheit des Glaubens gebracht worden sind. Und zwar ist dies nicht geschehen durch äußerliche, an den Verstand sich richtende Argumente, sondern durch die Kraft neuen Lebens, die Christus und sein Geist in ihnen manifestirt hat. So redet also Johannes V. 9—12 von der Gewißheit und Kraft des Glaubens, und weiset an dieser Seite desselben seinen weltbesiegenden Charakter nach.

Vers 9. „Wenn wir der Menschen Zeugniß annehmen", dieser Vordersatz (εἰ mit dem Indicativ) stellt eine zugegebene, anerkannte Voraussetzung hin, auf welche eine Folgerung gebaut werden soll und kann. Es ist eine bekannte Sache, daß man (in menschlichen Angelegenheiten, z. B. vor Gericht) das Zeugniß, welches von Menschen abgelegt wird, anzunehmen, ihm Geltung beizumessen pflegt. Die erste Person Pluralis dient, um den Begriff des deutschen „man" auszudrücken. Wir, die Menschen, pflegen es so zu halten. (Nicht: wir Christen). Wenn es nun feststeht, daß man der Menschen Zeugniß anzunehmen pflegt, wie viel mehr wird man Gottes Zeugniß annehmen müssen, da dieses ja natürlich μείζων, größer an Geltung und Würde und Sicherheit, ist. Johannes zieht diesen Gedanken aber so zusammen, daß er das πόσῳ μᾶλλον λαβῶμεν ausläßt, und nur sagt: „so ist Gottes Zeugniß größer"; die Ergänzung: „folglich um so mehr anzunehmen", verstand sich ja von selbst.

V. 6 von dem gesprochen hat, womit Christus in der Vergangenheit gekommen ist, jetzt von dem Zeugniß sprechen will, wodurch in der Gegenwart die Welt überwunden wird. Als solches hat er schon am Ende von V. 6 das πνεῦμα genannt, welches τὸ μαρτυροῦν ἐστι, und so knüpft er an dieses an. Aber eben dies Zeugniß des in den Gläubigen waltenden Geistes Gottes ist auf solche Weise wirksam, daß jene beiden Siegeswaffen, mit denen Christus in der Vergangenheit auf Erden erschienen ist, nicht bei Seite gelegt werden, sondern fortwirken und gleichsam stets neu reproducirt werden. Erstlich das Wasser, welches (nach V. 6) ihm und dem Täufer gemeinsam war, d. h. die von Christo eingesetzte Wassertaufe, in ihrer Eigenschaft als äußere Institution, als Zeichen und Sinnbild, und somit als Repräsentantin aller der von Menschen zu verwaltenden Gnadenmittel, vor allem in ihrer Verbindung mit der Predigt des Wortes, die ja von der Taufe unzertrennlich ist, und nach apostolischer Ordnung derselben voranging. Dann aber das Blut, das Blut Christi, d. i. sein sühnender Tod, der mit seiner herzenerweichenden Macht stets fortwirkt, aber nicht das Blut Christi allein, denn Johannes schreibt ganz allgemein: das Blut sei ein μαρτυροῦν; sondern es gehört dazu auch die Macht des Zeugenbluts, das um des Bekenntnisses Jesu willen und im Geiste Jesu Christi, im Geiste der hingebenden duldenden Liebe, noch fort und fort von den Seinen vergossen wird. Und wenn der Geist Gottes Kap. 4 nach den zweien Seiten hin: als Geist des Bekenntnisses und als Geist der Liebe, betrachtet war, so kann man sagen, daß in dem Wasser der Taufe sich das Bekenntniß verkörpere, das durch seine Festigkeit die Lüge überwindet, in dem Zeugenblute aber jene Liebe, welche die fleischliche Gewalt der Welt durch Dulden überwindet, analog wie Christus den Tod durch den Tod überwunden hat. — In den Schlußworten καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι drückt Johannes das untrennbare Zusammenwirken auf Ein Ziel hin aus, welches correlat ist der Einheit des Ursprungs, woraus dies Zeugniß hervorgeht, nämlich des Einen Geistes, welcher als Geist des Bekenntnisses wie als Geist der duldenden Liebe sich erweist. Εἰς τὸ ἕν heißt nicht „beisammen“ (Luther), sondern „auf Ein Ziel hinwirkend“, nur eben nicht auf den

dauernden Zeugniß das unmittelbar göttliche, einmal geschehene (μεμαρτύρηκεν) entgegen, und man hat bei letzterem an nichts anderes, als an das Zeugniß Ev. Joh. 1, 33 (vgl. Matth. 3, 17 und die Parallelstellen; Marc. 9, 7; Joh. 12, 28) zu denken. Sowie der Apostel oben Kap. 4, 21 hervorgehoben hat, daß wir ja ein ausdrückliches Gebot des Herrn für die ἀγάπη haben, ähnlich verweist er hier Kap. 5, 9 darauf, daß wir ja ein ausdrückliches Zeugniß Gottes selber haben, worauf unser Glaube sich gründet. Auch die Worte περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ erinnern deutlich an die Worte Matth. 3, 17; Marc. 9, 7.

Vers 10. Allein bei diesem in der Vergangenheit geschehenen Zeugniß hat es nicht sein Bewenden. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes nicht bloß außer sich in der evangelischen Geschichte, als ein vergangenes, sondern hat auch das Gotteszeugniß in sich selbst als ein wirkendes. Das gleiche und selbige Zeugniß, welches einst von Gott gesprochen worden ist: „Dies ist mein lieber Sohn", erweist sich als wahr in uns, den Glaubenden, indem es sich (wie hernach V. 11 gezeigt wird) als kräftig in uns erweist.

Wer dagegen nicht glaubt (und in wessen Innern deshalb jenes Zeugniß sich nicht innerlich kräftig zu erweisen vermag), der ist (durch diesen Mangel eines gegenwärtigen Krafterweises in seinem Innern) nicht entschuldigt, sondern es bleibt über ihm die Verschuldung, daß er dem geschehenen geschichtlichen Zeugniß, das Gott von seinem Sohne gezeuget hat, nicht glaubt, folglich Gott hiermit „zum Lügner gemacht", d. h. als einen Lügner behandelt hat, (vgl. 1, 10).

Wer (wie Düsterdieck, Huther u. a.) V. 9 das Perfectum μεμαρτύρηκεν von dem Präsens in V. 7—8 nicht unterscheidet, der ist natürlich auch nicht im Stande, den Gedanken von V. 10 richtig zu fassen.

Vers 11—12 dient den Worten ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ V. 10 zur erläuternden Ausführung. Καὶ αὕτη kann sich nicht auf die μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς V. 10 zurückbeziehen, nachdem ja V. 9—10 das vergangene, geschehene, geschichtliche Zeugniß von dem Zeugniß, sofern wir es in der Gegenwart in uns tragen, bereits deutlich unterschieden worden

Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι κλ. statt des zweiten ὅτι liest die Recepta ἥν. (Ebenso de Wette und Sander). Aber ὅτι ist durch A B viele Minuskeln Copt. Sahid. Armen. Vulgata und Kirchenväter vollständig verbürgt, und die Variante ἥν offenbar nur aus dem Streben entstanden, V. 9 dem folgenden Vers conform zu machen. — Das erste ὅτι kann als Causalpartikel oder als erläuterndes „denn, nämlich" genommen werden. Ersteres thut Lücke, indem er vor ὅτι den Gedanken ergänzt: „Wenn wir nun aber das Zeugniß Gottes annehmen, so müssen wir glauben, daß Jesus der Christ sei; denn dieses ist ja der Inhalt des Zeugnisses"; allein eine solche Ergänzung ist überhaupt exegetisch unstatthaft, und es zeigt sich hier nur der Bankrott jener verkehrten Auffassung, welche von V. 6 an nichts als „Beweise für die Messianität Jesu" finden wollte. Huther sieht richtig ein, daß der Satz mit ὅτι dazu dient, den vorausgegangenen Begriff „ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ" erläuternd zu bestimmen, also zu sagen, an welches Zeugniß man dabei zu denken habe. Aber auch so sind noch verschiedene Auffassungen des Gedankens möglich. Entweder kann man auch das zweite ὅτι durch „denn" übersetzen, wo man dann αὕτη nothwendig auf V. 8 zurückbeziehen muß („nämlich dies — Wasser, Blut und Geist — ist das Zeugniß Gottes; denn er hat es gezeugt von seinem Sohn") — allein hierbei ergibt sich durchaus kein klarer Gedankenfortschritt; man sieht nicht ein, was die Worte ὅτι μεμαρτύρηκεν κλ. eigentlich sollen; dieselben hätten, wie Huther mit Recht bemerkt, nur dann einen Sinn, wenn vor μεμαρτύρηκεν ein αὐτὸς stünde, um zu betonen, daß Gott selbst es sei, der jenes Zeugniß ablege. Oder man übersetzt (mit Düsterdieck und Huther) das zweite ὅτι durch „daß", und faßt den Satz ὅτι μεμαρτύρηκεν κλ. als Erklärung und Inhalt des αὕτη. „Dies nämlich ist das Zeugniß Gottes, daß er von seinem Sohne gezeugt hat." Der Nachdruck liegt dann auf den Worten περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Jedenfalls meint der Apostel damit nicht (wie Bengel, Lücke und Huther annehmen) jenes Zeugniß, welches nach V. 7—8 noch jetzt, fort und fort, durch Geist, Wasser und Blut ergeht; geschweige denn (wie Düsterdieck meint) das V. 11 beschriebene rein innerliche Zeugniß; sondern er setzt dem durch Menschen vermittelten, fort-

dieser innern thatsächlichen μαρτυρία der welt- und todüberwindenden Lebenskraft des Sohnes Gottes gelangt.

„Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht", diese Worte dienen zur Auseinanderlegung des zweiten Gliedes von V. 11; daß „dies Leben in seinem Sohne ist", bewährt und erwahrt sich in der Thatsache, daß wer den Sohn hat, das Leben hat, und umgekehrt. (Verkehrt und verflachend erklärt Grotius: wer den Sohn hat, habe das Anrecht auf das künftige ewige Leben. Johannes sagt viel mehr, als nur dies).

V. 13—17. Daß hier kein förmlicher Schlußabschnitt beginne, sondern die Gedankenkette sich fortsetze, haben de Wette, Düsterdieck und Huther gegen Spener, Bengel, Lücke und Sander behauptet. Nur folgt dies keineswegs daraus, daß in V. 13 der Begriff der ζωὴ αἰώνιος noch einmal wiederholt wird; denn dieser Begriff ist ein so tiefer, reicher, umfassender, daß es ja gar wohl denkbar wäre, daß Johannes in dem Abschnitt Kap. 5, 4—12 bis zu diesem Begriff hätte hinleiten wollen, um alsdann in einem Schlußabschnitte zu sagen, daß dies der Zweck seines ganzen Schreibens sei, ihnen zu zeigen, daß man im Glauben an den Sohn Gottes das Leben habe. Gerade dieses Ziel stellt er auch Ev. Joh. 20, 31 als den letzten und Gesammtzweck seines Evangeliums hin. — Was vielmehr gegen die Annahme spricht, daß mit V. 13 ein förmlicher Schlußabschnitt im gewöhnlichen Sinn beginne, ist der Umstand, daß die Grundidee des fünften Haupttheils, von der weltüberwindenden Kraft des Glaubens, hier noch fortwirkt und die Gedanken noch von ihr getragen sind. Nichtsdestoweniger bilden V. 13—21 wirklich eine Art von Schlußabschnitt. Es steht nur nicht so, daß die organische Gedankenentwicklung mit V. 12 ein Ende fände, und nun ein rein paränetischer Anhang, ein mahnendes Abschiedswort, folgte; sondern die organische Gedankenentwicklung ist jetzt bei der alles in sich befassenden Krone oder Blüthe angelangt, sodaß das letzte Stück des letzten Theils zugleich den Abschluß des Ganzen bildet, der sich aber als solcher Abschluß sofort deutlich genug charakterisirt (Düsterdieck).

Die Worte ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν V. 13 sehen nämlich

ist. Vielmehr muß αὕτη zurückgehen auf den Anfangssatz von V. 10. Dies bestätigt sich durch V. 12; hier wird nämlich gesagt, daß der μὴ πιστεύων das Leben nicht habe, folglich hat er dies Zeugniß V. 11, welches eben im Besitz der ζωὴ besteht, nicht empfangen; folglich kann nicht von ihm verlangt werden, daß er diesem innern Zeugniß glauben solle, noch kann von ihm gesagt werden, er mache Gott zum Lügner, weil er diesem Zeugniß, das doch gar noch nicht an ihn ergangen ist, nicht glaube. Es ist also sonnenklar, daß V. 10 mit der μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς, und durch deren Nichtannahme der Ungläubige „Gott zum Lügner" macht, etwas anderes gemeint sein muß, als die innere Erfahrung der lebendig machenden Kraft des Glaubens. Letztere folgt erst aus dem Glauben selber. Die μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν κλ. hingegen muß etwas sein, was auch der Noch-nicht-glaubende schon wahrzunehmen oder abzuweisen vermag. Somit muß diese μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν κλ. das objective, geschichtliche Zeugniß sein, worin Gott Jesum als seinen Sohn anerkannt hat. Und folglich beziehen sich unsere Worte V. 11 καὶ αὕτη ἐστὶν κλ. nicht auf das zweite, sondern auf das erste Glied von V. 10.

Der Sinn der Worte selbst bietet keinerlei Schwierigkeit dar. „Und dies ist das Zeugniß (welches wir haben), daß uns (ἡμῖν!) Gott das ewige Leben geschenkt hat. Und dies Leben ist in seinem Sohne." Der Gläubige hat als solcher die Kraft Gottes in sich erfahren, die ihn aus dem geistlichen Tode auferweckt und ihm den Sieg über das eigene Ich, die Kraft himmlischen Lebens verliehen hat. Und zwar ist und subsistirt dies himmlische Leben in der Person des Sohnes Gottes. Es ist die todüberwindende Kraft Christi, des Sohnes Gottes, die der Gläubige an sich und in sich erfahren hat und täglich neu erfährt. Bei ihm ist ein Zweifel daher gar nicht mehr möglich; er kann so wenig an der Gottheit und Gotteskraft Christi zweifeln, als ein geheilter Blindgeborener an der Existenz der Sonne und des Lichts. Der Sohn Gottes mit seiner den κόσμος überwindenden Kraft ist ihm eine Thatsache, ein eigenstes Erlebniß. Das ist der Segen, wenn man an jene objective geschichtliche μαρτυρία Gottes von seinem Sohne glaubt, daß man zu

dieck, Huther), denn unsere παῤῥησία kann nicht in dem, was Gott thut, bestehen. Ὅτι hängt ganz einfach von παῤῥησία ab, und gibt den Inhalt der παῤῥησία an: „Wir haben die Zuversicht, daß er uns hört", dies bildet den Kern des Gedankens; um aber hervorzuheben, welch großes, herrliches Ding es sei, eine solche Zuversicht haben zu können, sagt Johannes statt des einfachen παῤῥησίαν ἔχομεν das emphatische καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία ἣν ἔχομεν. Somit hat Lücke also allerdings Recht, wenn er sagt, daß der Gedanke in logischer Vollständigkeit so lauten würde: „Und dieses ist die Zuversicht, die wir haben (wir haben die Zuversicht) daß er uns höre." Er (Gott) hört uns, „wenn wir etwas bitten nach seinem Willen". Hier bestätigt sich, was wir zu Kap. 3, 22 bemerkt haben, daß bei dem, was über die Gebetserhörung gelehrt wird, stets vorausgesetzt ist, daß der Betende im heiligen Geist und neuen Leben stehe, und somit sein Beten auf der Basis eines Willens stattfinde, der sich mit Gottes Willen zusammengeschlossen hat und durch Gottes Willen sich normiren läßt, daher er denn auch nicht vorwitzige Bitten thut, sondern um das bittet, was Christus uns zu bitten gelehrt hat.

Vers 15. Wissen wir, daß Gott unser Gebet erhört (ἀκούει), so haben wir somit bereits das Erbetene (auch wenn wir die Erfüllung noch nicht sofort vor Augen sehen). So erklären richtig Episcopius, Spener, Lücke, Düsterdieck (im Gegensatze zu Rickli, welcher in V. 15 nur den platten Gedanken findet, wenn Gott auf unser Gebet höre, werde er es auch erhören. Aber ἀκούειν τινός involvirt selbst schon das Erhören, vgl. V. 14). In dem Wissen, daß Gott erhöre liegt schon der Besitz des Erbetenen, auch wo die Erfüllung noch nicht vor Augen liegt. Es ist dies die höchste Herrlichkeit der Gebetszuversicht, daß der Betende das Erbetene schon zweifellos und sicher als seinen Besitz betrachten darf, sowie er nur erst Gott darum bittet. — Statt ἐάν mit dem Indicativ würde ein rein griechisch schreibender Autor εἰ mit dem Indicativ (wie Kap. 4, 11) gesetzt haben.

Vers 16—17 redet nun Johannes von einer Grenze, die der weltüberwindenden Kraft des Gebetes gesteckt ist. Wenn

rlich irgend ein Gebet „nach dem Willen Gottes" gethan
nen möchte, so ist es gewiß das Gebet um die Bekehrung
Seligkeit des Nächsten*). Es ist dies ja ein Gebet
t für mich, sondern für ihn, also gewiß aus Liebe gethan;
ist ein Gebet nicht um irdische Güter, sondern um das Heil
r Seele, also um das Wachsen und Kommen des Reiches
tes. Hierdurch könnte man sich nun zu der theoretischen
sicht verleiten lassen, jedes Gebet um Bekehrung eines
denmenschen müsse erhört werden. Dieser irrigen Folgerung
l der Apostel nun vorbauen. Die Bekehrung geht in einer
häre vor sich, welche mit dem Gebiete der menschlichen
lbstbestimmung sich berührt, und auf diesem Gebiete gibt
einen Punkt, wo der menschliche Wille sich gegen die bekeh-
den Gnadenwirkungen Gottes so zu verstocken vermag, daß
tt ihn nicht mehr retten kann und will. Wo dieser Punkt
getreten ist, hat eine Fürbitte keine Gewähr ihrer Er-
ung.

Daß dies der allgemeine Sinn unserer beiden Verse ist, ist
und auch unbestritten. Der Apostel geht von der Voraus-
ung aus, daß einer seinen ἀδελφός sündigen sehe ἁμαρτίαν
πρὸς θάνατον. Statt des ἐάν würde hier ein anderer Autor
it dem Optativ gesetzt haben. Wie weit der Begriff des ἀδελφός
**), haben wir früher gesehen, und auch was Johannes V. 8
der zeugenden weltüberwindenden Kraft des αἷμα, d. h. der
eigene Leben opfernden Liebe, sagt, zeigt uns, daß er so
rig, wie sein Herr (Luc. 10, 30 fg.), bloß Pflichten gegen
Mit-Wiedergeborenen, und nicht auch Pflichten der Liebe
en die noch zu Bekehrenden kannte. Zunächst wird man ver-
aßt sein, an Glieder der christlichen Gemeinde zu denken, doch
e daß die Nichtchristen ausgeschlossen wären. Den Begriff
λφός auf Wiedergeborene (mit Düsterdieck) zu beschränken,
t gar nicht, da die ἁμαρτία πρὸς θάνατον (worunter Düster-
k selbst die Sünde des Abfalls versteht) nach Kap. 2, 19 fg.
Wiedergeborenen gar nicht begangen werden kann. — Wer

*) Olshausen: „Die edelste Anwendung des Gebetes hebt Johannes
nders hervor: Das Gebet für Andere."

**) Auch Calov faßt ihn in dieser Allgemeinheit.

nur seinen ἀδελφός (im weitesten Sinne) sündigen sieht, — so fern es nur nicht ἁμαρτία πρὸς θάνατον ist —, der wird (d. h. soll, nicht: darf) für ihn bitten, und (Gott*) — oder er, der Bittende**), durch sein Gebet —) wird ihm Leben geben. Schon dies δώσει ζωήν zeigt, daß mit dem ἁμαρτάνειν nicht sowohl das Begehen irgend einer vereinzelten sündlichen Handlung gemeint sein kann (wo man dann vielmehr als Erfolg des Gebetes erwarten müsse καὶ ὁ θεὸς ἀφήσει αὐτήν), sondern ein Sündenzustand, welcher dadurch geheilt wird, daß eine höhere himmlische Lebenskraft ihm verliehen wird. Hienach wird sich denn auch der Begriff der ἁμαρτία πρὸς θάνατον bestimmen müssen. Auch hiermit kann nicht irgend eine vereinzelte äußerliche (Todesstrafe verdienende) Handlung gemeint sein (wie mit falscher Anwendung von 4 Mos. 15, 30 Morus, Lange und die päpstlichen Ausleger meinten); der θάνατος kann hier nur als Gegensatz von ζωή, daher nicht von leiblichem Tode verstanden werden. Sondern πρὸς θάνατον wird derjenige sündigen, welcher sich in eine Seelenstellung begeben hat, von wo aus ihm die Umkehr zur μετάνοια und ζωή nicht mehr möglich ist (Calvin, de Wette, Lücke, Düsterdieck u. a.).

Schwierig ist bei der ganzen Stelle im Grunde nur der einzige Punkt, ob und wie es für einen Dritten mit Sicherheit erkennbar sei, daß der ἀδελφός jene That innerer Verstockung begangen habe. Daß eine solche Erkennbarkeit vorausgesetzt werde, zeigt sich nicht sowohl in dem ἐάν τις ἴδῃ (welches sich ja zunächst auf das allgemeine ἁμαρτάνοντα bezieht) als vielmehr darin, daß durch die wiederholte Restriction ἁμαρτάνοντα μὴ πρὸς θάνατον und τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον die Leser implicite aufgefordert werden, wenn sie den Bruder sündigen sehen, alsdann zu prüfen, ob es nicht etwa die ἁμαρτία πρὸς θάνατον sei. Es fragt sich nun, wie sich das Merkmal der Erkennbarkeit mit dem, was sonst über diese ἁμαρτία πρὸς θάνατον gesagt ist, vereinigen lasse, oder mit andern Worten, welcherlei bestimmte Gattung von Sünde gefunden werden könne,

*) So erklären Beza, Socin, Grotius, Spener, Bengel, Lücke, Sander u. a.

**) So Erasmus, Calvin, de Wette, Düsterdieck, Huther u. a.

bei welcher mit den übrigen Merkmalen das der Erkennbarkeit zusammentreffe.

Düsterdieck stellt für die Auslegung des Begriffes der ἁμαρτία πρὸς θάνατον folgende Normen auf: 1) Erkennbarkeit, 2) daß sie nur von einem Gliede der christlichen Gemeinschaft begangen werden könne, 3) daß für den, der sie begangen habe, „nicht gebetet werden dürfe", 4) daß sie sich von jeder andern Sünde nicht an und für sich unterscheide, da ja jede Sünde an sich eine Sünde zum Tode sei. Demgemäß entscheidet sich Düsterdieck dahin, die ἁμαρτία πρὸς θάνατον könne nicht die „Sünde wider den h. Geist" Matth. 12, 31 sein (wie Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, Calov, Piscator u. a. annahmen, da diese von Ungläubigen begangen wird), auch nicht (wie Calov, Sander u. a. meinten), die bis zum (leiblichen) Tod fortgesetzte Unbußfertigkeit (da es ja nicht erkennbar sein würde, ob jemand seine Unbußfertigkeit bis zum Tode fortsetzen werde), sondern nur der Schiffbruch am Glauben, der Abfall.

Wollte man Düsterdieck diese Erklärung auch im allgemeinen als richtig zugeben, so hat doch auch er die Frage, wiefern diese Sünde eine erkennbare sei, ungelöst gelassen. Anfangs (S. 424) stimmt er halb und halb Grotius bei, welcher in dem Ausgeschlossenwerden aus der Gemeinde das sichere Kennzeichen der begangenen Sünde zum Tode sehen will — als ob dieselbe an dem, was der Sünder erleidet, nicht an dem, was er thut, erkannt werden könnte! und als ob die Gemeinde in der Verhängung der Excommunication nicht auch irren könnte! — Nachher (S. 426) bestimmt er die „Sünde zum Tode" rein innerlich als „Schiffbruch am Glauben", merkt aber alsbald, daß ihm hiermit das Moment der Erkennbarkeit abhanden gekommen ist, und gibt daher (S. 430) Huther'n zu, es müsse „eine Thatsünde gemeint sein, durch welche sich der innere Abbruch des Lebens mit Christus äußerlich vollzieht und bekundet." So könne jede schwere Sünde, „Mord, Verleugnung Christi, Ehebruch" eine solche „Sünde zum Tode" sein. Billig fragt man aber, ob denn nun, wenn A z. B. einen Ehebruch begeht, B mit Sicherheit zu erkennen vermöge, ob diese Sünde des A die Qualität eines schweren Strauchelns oder die eines definitiven Abbruchs der Gemeinschaft mit Christo habe. Während Huther

dies sonderbarerweise bejaht, äußert Düsterdieck sich zweifelhaft, und tröstet sich zuletzt mit der Annahme, daß „die ganze Vorstellung (sic!) von der Sünde zum Tode für die ersten Leser des Briefes bei weitem nicht so schwierig gewesen sein möge, und daß es nahe liege (mit J. Lange und Mayer) an den Abfall zum Gnosticismus zu denken.“ Ein ziemlich armseliges Ergebniß nach achtzehn Seiten Untersuchung! Sollten wirklich die Cerinthianer die einzigen Menschen gewesen sein, für welche man nicht beten sollte?

Aber schon die von Düsterdieck aufgestellten „Normen der Auslegung des Begriffs“ sind allesammt theils unrichtig, theils ungenau. Unrichtig ist, daß es sich um eine nur von Wiedergeborenen zu begehende Sünde handle. Wenn die Sünde zum Tode der Abfall, und vollends der Abfall zum Gnosticismus ist, so wissen wir aus Kap. 2, 19, daß diejenigen, welche diese Sünde begehen, noch gar nicht wahrhaft wiedergeboren waren. Und daß der Begriff des ἀδελφός als der des Mitwiedergeborenen zu bestimmen sei, wird mit Unrecht aus Kap. 5, 1 geschlossen; wir haben bei Besprechung dieser Stelle uns [illegible] gezeigt, daß nicht der Begriff ἀδελφός, sondern der [illegible] Gedankengang den Apostel dort darauf geführt hat, die Pflicht der ἀγάπη aus der gemeinsamen Vaterschaft Gottes abzuleiten, und zu Kap. 3, 15 haben wir gesehen, daß der Begriff ἀδελφός an sich betrachtet das Verhältniß des Menschen zum Menschen umfaßt. — Hiernach fällt also die eine, von Düsterdieck gezogene Restriction hinweg. Eine „Sünde zum Tode“ wird jede Sünde sein, wodurch der Mensch zum ferneren Bekehrtwerden unfähig wird; es wird also sowohl die Matth. 12, 31 fg. beschriebene „Sünde wider den h. Geist“ (Zwingli, Luther, Calvin), d. h. die von Ungläubigen begangene decidirte Verstockung wider die ziehende Gnade*), als die von Gliedern (wenn auch nach Kap. 2, 19 innerlich nicht wahrhaft und im vollen Sinne wiedergeborenen Gliedern) der Christengemeinschaft zu begehende Sünde

*) Mit Recht verwirft Düsterdieck die, auch aus andern Gründen unstatthafte Auslegung von einer bis zum leiblichen Tode sich fortsetzenden Unbußfertigkeit. Matth. 12 ist von einem momentanen oder temporären Acte die Rede, durch den der Mensch sich der Fähigkeit künftigen Bekehrtwerdens beraubt, und in den Zustand des Verstocktseins versetzt.

des Abfalls (vgl. Hebr. 6, 4) unter den Begriff der „Sünde zum Tode“ fallen.

Zweitens ist es verkehrt, wenn Düsterdieck (eine Aeußerung Calvins, daß jede, auch die kleinste Sünde den Tod verdienen würde, misverstehend) die Behauptung hinstellt, daß jede Sünde an sich eine Sünde zum Tode sei, und es deshalb nicht auf die objective Qualität der Sünde, sondern nur auf den subjectiven Herzenszustand des Sündigenden ankomme. Damit würde ja jeder Schatten von Erkennbarkeit hinwegfallen. Der Apostel sagt aber V. 18 gerade im Gegentheil, daß nicht jede Sünde eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον im Sinne von V. 17 sei.

Drittens ist es nicht genau und sorgfältig geredet, wenn Düsterdieck als eines der Merkmale angibt, daß man für den, welcher die Sünde zum Tode begangen, „nicht beten solle.“ Johannes redet viel vorsichtiger; er verbietet nicht das Beten*), sondern er sagt οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ; mag man περὶ auf ἐρωτήσῃ beziehen (wie die Mehrzahl der Ausleger thut) oder (mit Huther) zu λέγω (was zur Bedeutung des περὶ besser paßt): in beiden Fällen liegt kein Verbot des Betens in den Worten, sondern Johannes nimmt diese Sünde nur aus von dem vorangestellten Gebot des Betens (Huther). (Es heißt nicht περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα μὴ ἐρωτήσῃ, die Negation οὐ gehört entschieden zu λέγω, nicht zu ἐρωτήσῃ). Dies ist aber sehr wichtig. Denn damit fällt viertens auch das, was Düsterdieck über die Erkennbarkeit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον sagt, zum Theile zusammen. Würde Johannes verbieten, für den Todsünder zu beten, so müßte vorausgesetzt sein, daß das Begangenhaben einer ἁμαρτία πρὸς θάνατον in allen Fällen mit Sicherheit erkannt werden könne; so aber, wie die Worte des siebzehnten Verses lauten, liegt ihnen durchaus nur die Voraussetzung zu Grunde: daß eine Sünde, die μὴ πρὸς θάνατον ist, als solche sicher erkannt werden könne. Und damit lösen sich alle Schwierigkeiten. Daß irgend eine Einzelsünde, die ein Anderer begeht, sowie der Gesammtzustand, in dem er sich be-

*) Auch Olshausen schreibt irrthümlich: „Hier verbietet die Liebe, zu beten.“

findet, nicht πρὸς θάνατον sei, daß er noch Buße thun und sich bekehren könne, *dies* vermag ja in der That leicht und mit Sicherheit erkannt zu werden. Und wo dies mit Sicherheit erkannt wird, wo keinerlei Anlaß vorhanden ist, den Andern für *verstockt und unrettbar* zu halten, da *soll* gebetet werden. Wo dagegen diese Sicherheit aufhört, wo Grund zu der *Annahme und Vermuthung* ist, der Andre werde die ἁμαρτία πρὸς θάνατον begangen haben, da *hört dies Gebot* auf (Grotius, J. Lange, Jachmann, Huther, Besser); es wird aber in diesem Falle — namentlich wo die Fälle sehr zweifelhaft erscheinen (eine *absolute* Gewißheit und Sicherheit ist aber einem menschlichen Auge hier *nie* möglich) — die Fürbitte nicht *geboten*, sie wird aber auch nicht *verboten*, sondern *dem* Herzen des *Einzelnen überlassen*; nur das will gesagt werden, daß in solchen Fällen jene *Sicherheit der Gebetserhörung* nicht *stattfindet*, von der V. 14 fg. die Rede gewesen*). Es soll nur der Christ vor der gefährlichen Meinung bewahrt werden, als ob unbedingt und in allen Fällen ein Gebet um Bekehrung eines Dritten erhört werden *müsse***). Es gibt Fälle, so Johannes, wo der Mensch seine eigene Bekehrungsfähigkeit vernichtet hat (Matth. 12, 31 fg.; Hebr. 6, 4 fg.) und wo nun die Annahme vorliegt, daß einer dieser Fälle eingetreten sei, da ist die Fürbitte *nicht geboten* (und hat nicht auf jene Erhörung zu rechnen, *weil* eben, wo ein solcher Fall eingetreten ist, der Mensch bereits in den geistlichen θάνατος, in die Verstockung, gerathen ist).

---

*) Die Gedankenverbindung ist daher nicht diese: eine solche Fürbitte bleibt unerhört, weil die Fürbitte selber eine *verbotene* und gegen Gottes Willen geschehende ist (Calvin, Beza, Piscator, Bengel, Sander, Düsterdieck), sondern umgekehrt: eine solche Fürbitte ist nicht *geboten*, darum weil die Gewißheit der Erhörung nicht gegeben ist (Grotius, Huther, Besser u. a.)

**) Sehr gut spricht sich *Bullinger* hierüber aus: Poterat autem aliquis pro impio aliquo contemtore Dei orare, Deumque ipsum, non auditus, arguere mendacii. Istud ut declinaret apostolus, notanter addidit: Impetrabis quidem, si ille Deum convertentem non contemserit. — Pro eo, inquit, qui ad mortem peccat, rogari nolo, i. e. nolo quis exspectet se quidquam consecuturum, si oret pro perfido et impio contemtore numinis.

Vers 17 folgt die einfache Erläuterung, daß zwar jede ἀδικία Sünde sei, daß es aber eine ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον gebe. Daß ἔστι verbum substantivum sei, erhellt schon aus der Wortstellung (falsch faßt Luther ἁμαρτία als Subject im Sinne von ἁμαρτία τις „etliche Sünde", ἔστιν als Copula und οὐ πρὸς θάνατον als Prädicat). — Die ersten Worte haben mit Kap. 3, 4 eine äußerliche Aehnlichkeit, aber nur eine äußerliche. Dort wird der Inhalt des Begriffes ἁμαρτία durch ἀνομία bestimmt, hier der Umfang des Begriffs ἁμαρτία durch ἀδικία. Dort soll gesagt werden, daß die Sünde ihrem Wesen nach ein Uebertreten der Gebote Gottes ist; hier, daß nicht bloß die ἁμαρτία πρὸς θάνατον, sondern jegliche ἀδικία unter den Begriff der ἁμαρτία fällt, daß es aber innerhalb dieses Begriffsumfangs ein Sündigen gibt, welches οὐ πρὸς θάνατον ist. Ἀδικία ist deshalb auch ein ganz anderer Begriff, als ἀνομία. Ἀνομία dient zur qualitativen Bestimmung des Begriffes ἁμαρτία, ἀδικία zur quantitativen Entschränkung. Ἀνομία ist, was gegen die bestimmten Gebote Gottes verstößt, und Kap. 3, 4 wird gesagt, daß die Sünde (alle Sünde) gegen Gottes Gebote verstoße. Ἀδικία ist alles, was dem tiefsten, innerlichsten Begriff der δικαιοσύνη (1, 9 und 2, 29) zuwider ist, und es wird an unserer Stelle gesagt, daß jegliche Abweichung von dem Wesen dessen, der gerecht ist und gerecht macht, schon Sünde sei, daß aber nicht jegliche Sünde eine Sünde zum Tode sei.

V. 18—20 bilden einen eigentlichen Schluß. Mit einem dreimaligen οἴδαμεν recapitulirt Johannes drei Wahrheiten, die er im Verlaufe des Briefes ausgeführt hatte. Die erste, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern sich „in Acht nimmt" (auf seiner Hut ist) und daß der Satan ihn nicht anrühren darf, war ihrem allgemeinen Inhalt nach im ersten Hauptabschnitt (Kap. 1, 6; 2, 3 fg.) und, was ihre Begründung auf die Gotteskindschaft und Wiedergeburt sowie die Forderung des τηρεῖν betrifft, im dritten Hauptabschnitt (Kap. 3, 3 fg.) und was die Sicherheit vor dem πονηρός betrifft, im zweiten Hauptabschnitt (Kap. 2, 13 und 20 fg. und 27) und auch im dritten (Kap. 3, 9) entwickelt worden. Die zweite, daß wir aus Gott sind, die Welt hingegen im Argen liegt, war ebenfalls im ersten Hauptabschnitt vorbereitet und hat dann die

Grundlage des zweiten Hauptabschnitts (Kap. 2, 3 und 15 ff.), sowie den zweiten Theil des dritten Hauptabschnitts (Kap. 3, 13 ff.) gebildet. Die dritte, daß Christus gekommen ist und uns Verständniß der Wahrheit gegeben hat, war im vierten und fünften Hauptabschnitt ausführlich entwickelt, aber auch schon im zweiten (Kap. 2, 20 und 22) berührt worden. — Wir sehen also, daß Johannes hier nicht die fünf Hauptabschnitte recapitulirt, sondern drei Hauptseiten und Hauptmomente seiner Lehre, welche sich durch die verschiedenen Abschnitte hindurchgezogen haben: Unsere Pflicht und Kraft der Heiligung — unser Gegensatz zur Welt — unsere Beziehung zur Person Jesu Christi.

Der erste dieser drei Gedanken schließt sich unmittelbar an die vorangegangenen Verse an. Nicht, um einem Misbrauch der Lehre, daß es eine Sünde οὐ πρὸς θάνατον gebe, vorzubeugen (Schlichting, Bengel) — denn zu einem solchen Misbrauch hatte er gar keine Veranlassung gegeben — sondern in einfachem Anschluß an die Worte πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν und mit Erinnerung an das im Verlaufe des Briefes Gelehrte, führt Johannes hier οἴδαμεν (Berufung darauf, daß er es bereits gesagt) ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει. Die Worte selbst finden, was das Subject betrifft, in dem zu Kap. 2, 29 bemerkten, was das Prädicat betrifft, in dem zu Kap. 2, 1 und 3, 3; Kap. 3, 6 und 9 bemerkten, ihre vollständige Erklärung.

Johannes fügt aber dem Hauptgedanken noch zwei ihn erläuternde Nebengedanken bei. Vor allem stellt er dem negativen οὐχ ἁμαρτάνει das positive ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν (wo nun das part. aor. pass. den Gegensatz des geschehenen, vollendeten γεννηθῆναι gegen den Begriff des τηρεῖν, des fortdauernden Bewahrens zu betonen bestimmt ist) entgegen, gibt aber damit zugleich die Forderung dessen an, was der Christ von seiner Seite zu thun hat, um das οὐχ ἁμαρτάνειν zu realisiren. Τηρεῖν ἑαυτόν, sonst mit einem Prädicat, wie 1 Tim. 5, 22; Jac. 1, 27 „sich rein bewahren“; hier hat man entweder das Prädicat zu ergänzen: „sich als einen aus Gott geborenen bewahren“ = das neue Leben und den Gnadenstand bewahren (Huther, Düsterdieck) oder es steht

τηρεῖν αὐτὸν im Sinne des (classischen) Mediums τηρεῖσθαι, „auf der Hut sein, sich in Acht nehmen“ (nämlich vor Sünden). Letztere Erklärung ist die ungezwungenere. Nicht den Erfolg (daß er ein γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ bleibt), sondern das Mittel, daß er vor Sünden*) sich hütet, war Johannes hier vor allem zu nennen veranlaßt. Ueberdies würde er den Gedanken: „der aus Gott geborene bewahrt sich als einen solchen = bewahrt sein in ihn gepflanztes neues Leben“ gewiß auf eine klarere und minder abstracte Weise ausgedrückt haben.

Wie er aber in den Worten ἀλλ' ὁ κλ. das Mittel genannt hat, das wir unsererseits anzuwenden haben, so nennt er in den Schlußworten des Verses καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ den Grund der Zuversicht, den wir im Kampf mit der Sünde haben dürfen. Gott seinerseits duldet es nicht, daß der Satan uns anrühre; der Satan darf uns nicht anrühren (ἅπτεσθαι wie LXX Ps. 105, 15; vgl. Weish. 3, 1); vgl. Luc. 22, 31—32; Eph. 6, 11 fg.; 1 Cor. 10, 13. „Es ist nicht gemeint, daß die Versuchung selbst vermieden werde“ (dagegen vgl. Eph. 6, 12; 1 Joh. 2, 13), „sondern daß der versucherische Anlauf unschädlich gemacht und siegreich bestanden werde“ (Düsterdieck). Es ist ein Anrühren gemeint, wodurch uns (unserm neuen Menschen) eine Verletzung beigebracht, derselbe verkehrt werde würde.

Vers 19 folgt nun der zweite Hauptgedanke: οἴδαμεν, ὅτι ἐκ θεοῦ ἐσμέν; V. 18 war als allgemeines Urtheil hingestellt: wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht; V. 19 folgt nun das specielle Urtheil: wir wissen, daß wir aus Gott sind. Dies tritt aber sogleich in Gegensatz zu der Erinnerung an den κόσμος, der zu den „wir“ den Gegensatz bildet. Καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται; der Prädicatsbegriff ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται bildet nicht bloß die Negation des ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, sodaß der Sinn wäre: „wir wissen, daß wir aus Gott sind, die Welt hingegen nicht aus Gott ist“, und man verflacht den Begriff ἐν τῷ πονηρῷ κεῖσθαι, wenn man (wie dies nur allzu häufig geschieht) unter dem „im Argen liegen“

*) Düsterdieck bezieht das τηρεῖν auf die Versuchungen des Satan, von denen aber erst im letzten Versgliede die Rede ist.

sich nur ein „in verkehrtem übeln Zustande befinden“ heißt; τοῦ πονηροῦ ist nicht neutral (Socin, Episcopius, Grotius, Rosenmüller, Spener u. a.), sondern als Gegensatz zu ἐκ τοῦ masculinisch (Lücke, Düsterdieck, Huther und die meisten) zu fassen; κεῖσθαι ἐν τῷ πονηρῷ wird ebenfalls dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ im Allgemeinen parallel sein; nur muß der Apostel einen Grund gehabt haben, warum er nicht ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν (wie 3, 10—12, und Ev. Joh. 8, 44; vgl. 1 Joh. 2, 16) schrieb, und zwar wird dieser Grund darin zu suchen sein, daß er (ganz nach seiner stehenden Weise) das zweite Glied der Antithese dem ersten nicht gleich macht*), sondern mit dem zweiten das erste überbietet (vgl. oben 1, 6 und 7 u. s. w.). Von der Welt sagt er nicht bloß, daß sie „aus dem πονηρός sei“, d. i. ihn zum Vater habe, sein Wesen in sich trage, sondern auch, daß sie „in ihm liege“, d. h. ihm im Schooße liege, und nicht wie ein ungeborenes Kind im Mutterleib (Spener, Steinhofer nach Jes. 46, 3), welches ja nur wieder = εἶναι ἐκ πονηροῦ ἐστιν und überdies ein unpassendes Bild sein würde, sondern wie ein geborenes Kind im Schooße der Mutter oder des Vaters, welches dessen Gewalt preisgegeben ist (Calvin, Bengel, Lücke, Sander, Huther, Düsterdieck). Somit redet Johannes von der Welt nicht bloß nach deren Ursprung und Wesen, sondern auch nach dem Schicksal, das sie zu gewärtigen hat; und so schließen diese letzten Worte zugleich einen Trost für die ἡμεῖς, welche ἐκ τοῦ θεοῦ sind, ein.

Vers 20. Der Satz, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, führt uns naturgemäß auf den dritten Hauptgedanken, auf die Person dessen, durch dessen Mittlerschaft wir Kinder Gottes geworden sind. Wir wissen, daß der Sohn Gottes ἥκει „gekommen ist“ (vgl. 4, 9 und 14), und uns gegeben hat**) διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν. Διάνοια ist nicht „Erkenntniß“ (Lücke, de Wette), sondern Erkenntnißvermögen (Luther,

*) So stabil ist diese Gewohnheit des Johannes, daß er selbst Kap. 5, 12, wo das zweite Glied sachlich nicht über das erste hinausgeht, beim zweiten Gliede wenigstens die formelle Steigerung anbringt, daß er zu τὸν υἱὸν die Worte τοῦ θεοῦ hinzufügt.

**) Daß δέδωκεν dasselbe Subject hat wie ἥκει, ist klar, und von allen Auslegern mit Ausnahme Bengels anerkannt.

pener, Bengel, Huther, Sander, Düsterdieck) vgl. Ephes. 4, 18; Petr. 3, 1, und zwar insbesondere die facultas cognoscendi, wenn sie auf einer ethisch=religiösen Basis ruht (1 Petr. 1, 13; Matth. 22, 37; Ephes. 2, 3; Hebr. 8, 10; 10, 16; Luc. 1, 51; 1, 21) daher man es mit „Gesinnung“ oder „Sinn“ ffend übersetzt hat. Indem Christus gekommen ist (im Sinn Kap. 4, 9) und durch diese seine Liebesthat in uns die be entzündet (4, 10) und so sein Wesen uns mitgetheilt hat, er uns den Sinn verliehen, welcher nöthig ist, damit wir tt erkennen können. Denn Gott ist nach Kap. 1, 6; 4, 8, und ἀγάπη, und nur, wer von seinem φῶς durchleuchtet von seiner ἀγάπη entzündet ist, vermag es, ihn zu erkennen. — Gott wird aber hier bezeichnet als der ἀληϑινός, h. nicht, als der, der die ἀλήϑεια ist, auch nicht als der, . die Eigenschaft der Wahrhaftigkeit besitzt, sondern ἀληϑινός det hier, wie am Schluß unsers Verses und Ev. Joh. 17, 3, Gegensatz zu fictitius (Calvin, Huther, Düsterdieck und die isten). Der wahre Gott steht im Gegensatz zu den erumten, selbstersonnenen Göttern, die nicht φῶς und nicht άπη sind.

In den nun folgenden Schlußworten καί ἐσμεν ἐν τῷ ηϑινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ: οὗτός ἐστιν ἀληϑινὸς ϑεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος gelangt Johannes in ier Recapitulation zu demselben, die Krone und Quinteſſenz er seiner Lehre zusammenfassenden Grundresultat, zu lchem er am Schlusse der Entwicklung des fünften Abschnitts . 12) gelangt war, und von wo der Schlußabschnitt V. 13 sgegangen war. „Wir sind in dem wahrhaftigen“ (Gott) — ht bloß ἐκ τοῦ ϑεοῦ, von ihm gezeugt, aus ihm wiederoren, sondern vermöge dessen nun auch in ihm wesend l. Ev. Joh. 17, 23 und oben 1 Joh. 2, 6 und 24). Aber Christo sind wir in Gott, d. h. dadurch, daß und indem in Jesu Christo sind, sind wir in dem Vater. Die Worte ἐν ἐν τῷ ἀληϑινῷ bilden zusammen Einen Verbalbegriff, zu lchem die Worte ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ als erklände Bestimmung hinzutreten. Unser „Sein im Wahrhaftigen“ ein in Jesu Christo stattfindendes (Lücke, de Wette, Neander, ther, Düsterdieck u. a.). Ganz dasselbe war Ev. Joh. 17, 23

gesagt: „ich in ihnen und du in mir" (folglich durch meine Vermittlung du in ihnen). Daß ἐν τῷ υἱῷ κλ. nicht Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ sein kann (Vulgata, Lyra, Erasmus) versteht sich von selbst, da der Genitiv αὐτοῦ eben auf ἀληθινῷ sich bezieht, folglich der ἀληθινός von „seinem Sohne" unterschieden wird.

Aus dieser Unterscheidung des ἀληθινός von „seinem Sohne" folgt aber ganz und gar nicht, daß οὗτος in den Schlußworten nun auf ἀληθινός zurückgehen müsse (Socin, Grotius, Semler, Lücke, de Wette, Neander, Huther, Hofmann, Düsterdieck) und nicht auf υἱός gehen könne. Es ist für's erste sehr möglich und sehr zu den Gedankenwendungen, die Johannes so liebt, passend, daß er, nachdem er den ἀληθινός von dessen υἱός geschieden, nun gerade vom Sohne selbst sagt, er sei selber der ἀληθινός θεός. (So Bullinger, Luther, Calvin, Beza, Piscator, Spener, Calov, Bengel, Sander, Olshausen, Stier, überhaupt alle orthodoxen Ausleger, selbst der Arminianer Episcopius). Es ist dies aber sogar das wahrscheinlichere im Vergleich mit jener ersteren Erklärung. Denn, auf den Vater bezogen, wäre es eine matte Wiederholung, jetzt, nachdem der Vater zweimal ὁ ἀληθινός genannt war, noch zu sagen: „Dieser ist der ἀληθινός θεός", und was das zweite Prädicat καὶ ζωὴ αἰώνιος betrifft, so war V. 12 fg. mit solcher Bestimmtheit der υἱός als derjenige hingestellt, in welchem wir die ζωὴ haben — es war dies V. 12 so als das letzte Schlußglied der ganzen Entwicklung und V. 13 als Endzweck und Zielpunkt des ganzen Briefes hingestellt, daß wir hier (am Schluß des Schlusses) von vornherein den gleichen Gedanken: der Sohn sei ewiges Leben, erwarten müssen. Hierzu kommt, daß im vorangehenden Versgliede καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ υἱῷ κλ. der eigentliche Prädicatbegriff in den Worten ἐν τῷ υἱῷ κλ. lag; nicht, daß wir überhaupt in Gott seien, sondern, daß unser „Sein in Gott" in Christo seinem Sohne seine Basis habe, war in diesen Worten gesagt, und so erscheint es auch hiernach als das natürlichste, daß οὗτος auf υἱῷ bezogen werde.

Das einzige, was hiergegen zu sprechen scheint, ist der Artikel vor ἀληθινός θεός. Wo Johannes im Evangelium Kap. 1, 1 fg.

die Gottheit des Logos lehrt, schreibt er καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dies ist richtig. Allein es ist eben die Frage, ob des Apostels Absicht an unserer Stelle die war, dem Sohne das Prädicat der Gottheit beizulegen, d. h. von ihm auszusagen, daß er göttlichen Wesens sei. Was sollte diese Aussage hier? Nicht was der Sohn Gottes sei, sondern wer er sei, wird er sagen wollen. Nicht daß er mehr als bloßer Mensch, und göttlichen Wesens theilhaft, sondern daß dieser, vom wahren Gott als Sohn unterschiedene doch auch wieder dieser wahre Gott selber sei — dies zu sagen, war am Platze. Denn so lehrt dann Johannes beides, daß dieser υἱὸς auf der einen Seite mit dem ἀληθινὸς θεὸς selber identisch, und auf der andern, daß er für uns des ewigen Lebens Quell ist. — Nun muß auf die Frage, was einer sei, das Prädicat ohne Artikel stehen, auf die Frage, wer, aber mit dem Artikel. Demnach thut Düsterdieck sehr Unrecht, wenn er „mit Lücke behaupten zu müssen glaubt, daß der Apostel nicht verwirrender hätte schreiben können, als wenn er den Sohn Gottes, welchen er soeben von dem wahren Gott unterschieden hat, nun plötzlich als diesen wahren Gott selbst dargestellt hätte". Verwirrend wäre dies nur gewesen, wenn für irgend einen Leser die Gefahr des Misverständnisses bestanden hätte, als ob Johannes in den Worten οὗτός κλ. den υἱός im Gegensatz zum πατήρ als den ἀληθινὸς θεὸς, und den πατὴρ für einen falschen Gott erklären wollte. Allein ein solches albernes Misverständniß hatte Johannes in keiner Weise zu befürchten, um so minder, da er ja unmittelbar vorher den Vater ohne weiteres den ἀληθινός genannt hatte! Dagegen sind wir der Ansicht, daß umgekehrt dies wirklich verwirrend gewesen wäre, wenn Johannes, der doch in seinem Evangelium die ewige Gottheit des λόγος so deutlich lehrt, hier im Briefe den Sohn vom Vater immer nur unterschieden — sogar ihn vom Vater, als vom ἀληθινός unterschieden hätte, ohne irgend etwas über die Wesensidentität beider hinzuzufügen. Freilich macht uns Düsterdieck bange mit einer Anklage auf „Heterodoxie"; es werde „die Unterscheidung des Sohnes vom Vater verdunkelt" durch diese Auslegung. Das würde der Fall sein, wenn Johannes vom Sohne sagte: οὗτός ἐστιν ὁ πατὴρ, nicht aber wenn er vom Sohne sagt: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός. Denn ὁ ἀληθινὸς

θεὸς ist eben nichts anderes als Bezeichnung der göttlichen Gesammtperson im Gegensatz zur Creatur (und hier im Gegensatz zu den falschen Göttern), und ὁ ἀληθινὸς θεὸς wird der Eine wahre Gott genannt, sofern dabei von seinem innern trinitarischen Verhältniß abgesehen wird. Daß dieser Sohn, in dem unser „Sein im wahren Gotte" beruht, eben dieser wahre Gott selber ist, sagt Johannes. Schulgerecht würde man sagen, daß der Sohn ὁμοούσιος τῷ πατρὶ und mit dem Vater und Geist zusammen der einige dreieinige Gott ist. Aber Johannes hatte nicht die Sprache der Schule zu reden, sondern die der Offenbarung.

Christus, wie er der wahre Gott selbst, d. h. eins mit ihm, ist, ist auch ζωὴ αἰώνιος (der Artikel vor ζωή fehlt in ABI Did. Oec. u. a. auch schreibt Johannes nie ἡ ζωὴ αἰώνιος sondern nur entweder ἡ αἰώνιος ζωὴ oder ohne Artikel ζωὴ αἰώνιος). Er ist ewiges Leben, d. h. wer ihn hat, hat das Leben (V. 12). Beachtenswerth ist, daß von Gott dem Vater nie gesagt wird, er sei das Leben, sondern nur er habe das Leben (Ev. Joh. 5, 26 vgl. 1, 4 und 11, 25; 14, 5). Der Vater als solcher ist nicht Leben, sondern Gott selber ist dadurch der ewig Lebendige, daß er von Ewigkeit den Sohn zeugt, und in seinem eigenen ewigen Wesen eine Polarität setzt, und eben dieser Sohn ist „das Leben" für die Creatur, in welchem sie „das Leben hat".

Vers 21 ist keine „abrupte" Schlußmahnung (wie Sackmann wähnte), sondern eine durch den Begriff des ἀληθινὸς θεὸς wohlvermittelte. Wenn der Vater, der in Christo sich geoffenbart hat, der wahre Gott ist, wenn der Sohn, in dem wir diesen Vater haben, der wahre Gott ist, so folgt, daß wir uns hüten müssen vor allen Götzen, d. i. falschen Göttern*). Dieser Begriff ist ein allgemeiner, vielumfassender, er umfaßt alles und jedes, was dem in Christo geoffenbarten Gott und seiner Anbetung im πνεῦμα und in der ἀλήθεια zuwider ist, vor allem also die erträumten Götter des cerinthischen und jedes (auch modernen) Gnosticismus und Unglaubens, ebenso aber die Götzen und falschen Mittler im Reiche des Aberglaubens, auf welche

*) Olshausen: „εἴδωλον ist Gegensatz zum wahren Gott".

das Vertrauen, das wir auf Gott in Christo allein setzen sollen, übertragen wird, heißen sie nun Madonna oder Heilige oder Papst oder Priesterschaft oder Bilder oder gute Werke oder Amt oder Kirche oder Sacramente. Der Eine, in dem wir τὴν ζωὴν haben, ist Christus, der „nicht mit Wasser allein sondern mit Wasser und Blut gekommen ist", daher unser Vertrauen nie auf dem Wasser allein und den Zeichen und Institutionen allein zu beruhen hat, sondern stets auf seinem sühnenden Tod, an den die Zeichen uns erinnern sollen, beruhen soll; und diesen Christum besitzen wir durch den Geist Gottes, dessen Kennzeichen nicht Kutten und Priesterröcke, sondern der Glaube und die Liebe sind. In diesem Sinn ergeht an alle Christen aller Jahrhunderte der Ruf des Apostels:

Kindlein hütet euch vor den Götzen!

Uebersetzung.

Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut haben und unsere Hände betastet haben — über das Wort des Lebens — (und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches zu dem Vater hin war und uns offenbar geworden ist) — was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns, und aber unsere Gemeinschaft (sei) mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo. Und dieses schreiben wir euch, damit unsere Freude eine vollkommene sei.

Und es ist dieses die Kunde, welche wir gehört haben von ihm und euch wiederverkündigen: daß Gott Licht ist, und Finsterniß in ihm durchaus keine ist. So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wir wandeln in der Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit; so wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander und das Blut Jesu seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde. So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, so betrügen

wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns; so wir aber unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergeben und uns reinigen wird von aller Ungerechtigkeit. So wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns. — Meine Kindlein, dieses schreibe ich euch, auf daß ihr nicht sündiget. Und so jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprech bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist. Und er ist die Sühnung für unsere Sünden, nicht aber für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt. — Und daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote bewahren. Wer da sagt: ich habe ihn erkannt, und bewahrt seine Gebote nicht, der ist ein Lügner und in diesem ist die Wahrheit nicht. Wer aber sein Wort bewahrt, in diesem ist in Wahrheit die Liebe Gottes vollendet worden. Hieran erkennen wir, daß wir in ihm sind. Wer da sagt, er bleibe in ihm, der ist schuldig, so wie jener gewandelt hat, auch selbst zu wandeln.

Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, welches ihr hattet von Anfang. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt. Wiederum ein neues Gebot schreibe ich euch: das was wahr ist in ihm und in euch: daß die Finsterniß im Verschwinden begriffen ist, und das wahrhaftige Licht bereits scheinet. Wer sagt, er sei im Lichte, und seinen Bruder hasset, der ist bis zur Zeit noch in Finsterniß. Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Licht, und ist kein Aergerniß in ihm. Wer aber seinen Bruder hasset, der ist in der Finsterniß, und wandelt in der Finsterniß, und weiß nicht wohin er geht, denn die Finsterniß hat seine Augen blind gemacht. — Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind durch seinen Namen. Ich schreibe euch, ihr Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, erkannt habt. Ich schreibe euch, ihr Jünglinge, weil ihr den Argen überwunden habt. Ich habe euch geschrieben, ihr Kleinen, weil ihr den Vater erkannt habt. Ich habe euch geschrieben, ihr Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, erkannt habt. Ich habe euch geschrieben, ihr Jünglinge, weil ihr stark seid, und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Argen überwunden habt. Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe

Gottes nicht in ihm. Denn alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffahrt des Lebens, ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. Und die Welt vergehet und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit. — Ihr Kleinen, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, daß der Widerchrist kommt, so sind auch nun viele Widerchristen geworden, woran wir erkennen, daß es die letzte Stunde ist. Aus uns gingen sie hinaus, aber sie waren nicht aus uns; denn wenn sie aus uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben; aber auf daß sie offenbar würden, daß sie nicht alle aus uns waren. Und ihr habet Salböl von dem Heiligen, und wisset alles. Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wüßtet, sondern darum weil ihr sie wisset und (wisset) daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist. Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet: Jesus sei nicht der Christ. Dieser ist der Christusfeind, der da leugnet den Vater und den Sohn. Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater. Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohn und in dem Vater bleiben. Und dies ist die Verheißung, die er uns verheißen hat: das ewige Leben. — Dieses habe ich euch geschrieben von denen, die euch verführen. Und ihr, „das Salböl, das ihr empfangen habt von ihm, bleibt in euch", und „ihr habt nicht nöthig, daß euch jemand lehre"; sondern wie „dasselbe Salböl euch lehrt über alles"; und „es ist wahr und keine Lüge", und „wie es euch gelehrt hat, in dem bleibet". — — Und nun, Kindlein, bleibet in ihm, auf daß, wenn er geoffenbart wird, wir Freudigkeit haben, und nicht zu Schanden werden von ihm hinweg bei seiner Zukunft. Wenn ihr wisset, daß er gerecht ist, so erkennet, daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist.

Sehet, welche Liebe uns der Vater gegeben hat, darin daß wir Kinder Gottes heißen sollen und sind. Darum erkennt uns die Welt nicht, denn sie hat ihn nicht erkannt. — Ihr Geliebten; jetzt sind wir Gottes Kinder, und noch nicht ist geoffenbart worden, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es geoffenbart werden wird, wir ihm gleich sein werden,

weil wir ihn sehen werden, wie er ist. Und jeglicher, der diese Hoff-
nung zu ihm hat, reinigt sich, wie denn jener rein ist. Jeder der
die Sünde thut, thut auch die Gesetzwidrigkeit, und die Sünde ist die
Gesetzwidrigkeit; und ihr wisset, daß jener geoffenbart worden ist,
auf daß er die Sünden hinwegnehme, und Sünde in ihm nicht ist.
Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht. Jeder, der sündigt, hat ihn
nicht gesehen noch ihn erkannt. — Kindlein, niemand betrüge
euch! Wer das, was Recht ist, thut, der ist gerecht, gleichwie
jener gerecht ist; wer das, was Sünde ist, thut, der ist von dem
Teufel; denn von Anfang sündigt der Teufel. Dazu ist geoffen-
bart worden der Sohn Gottes, daß er zu nichte mache die Werke
des Teufels. Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde,
denn sein Same bleibet in ihm; und er kann nicht sündigen,
denn er ist aus Gott geboren. Darin sind offenbar die Kin-
der Gottes und die Kinder des Teufels: Jeder der nicht, was
Recht ist, thut, ist nicht aus Gott, und wer seinen Bruder nicht
liebt. Denn dies ist die Botschaft, die ihr gehört habt von An-
fang, daß wir einander lieben sollen; nicht wie Kain aus dem
Argen war, und seinen Bruder schlachtete. Und um wessen
willen schlachtete er ihn? Weil seine Werke arg waren, die
seines Bruders aber gerecht. — Wundert euch nicht, Brüder,
wenn euch die Welt hasset. Wir wissen daß wir überge-
gangen sind aus dem Tod in das Leben, weil wir die Brüder
lieben; wer nicht liebt, bleibt in dem Tode. Jeder, der seinen
Bruder hasset, ist ein Menschenmörder, und ihr wisset, daß
jeder Menschenmörder nicht hat ewiges Leben in ihm bleibend.
Als darin stehend haben wir die Liebe erkannt, daß jener für
uns sein Leben dahingab. Und wir sind schuldig, für die Brüder
das Leben hinzugeben. Wer aber den Lebensunterhalt der Welt
hat, und schaut seinen Bruder nothleiden, und schließt das Innere
vor ihm zu, wie bleibt in dem die Liebe Gottes? — Kindlein,
laßt uns nicht lieben mit bloßem Worte noch mit der Zunge,
sondern in der That und Wahrheit. Daran werden wir erkennen,
ob wir aus der Wahrheit sind. Und vor seinem Angesicht wer-
den wir unser Herz überzeugen, daß, so uns das Herz verklagt,
Gott noch größer ist und alle Dinge erkennt. Ihr Geliebten, so
uns unser Herz nicht verklagt, so haben wir Zuversicht zu Gott,
und, was wir immer bitten mögen, das empfangen wir von ihm;

denn wir halten seine Gebote und thun, was vor ihm wohlgefällig ist. Und dies ist sein Gebot, daß wir glauben sollen dem Namen seines Sohnes Jesu Christi, und einander lieben, wie er uns ein Gebot gegeben hat. Und wer seine Gebote hält, der bleibt in ihm, und er in ihm, und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, aus dem Geiste, den er uns gegeben hat.

Ihr Geliebten, nicht jedem Geiste glaubet, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien; denn viele falsche Propheten sind ausgegangen in die Welt. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: jeder Geist, der Jesum Christum bekennt als im Fleische gekommenen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesum nicht bekennt, ist nicht aus Gott, und dieses ist der des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist bereits jetzt in der Welt. Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habet sie überwunden; denn größer ist, der in euch ist, als der in der Welt ist. Sie sind aus der Welt; darum reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie. Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist der Verführung. — Ihr Geliebten, laßt uns einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe. Darin ist die Liebe Gottes an uns offenbar geworden, daß Gott seinen Sohn, den eingeborenen, gesandt hat in die Welt, auf daß wir leben sollen durch ihn. Darin steht die Liebe: nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn zur Sühne um unsere Sünden gesandt hat. Ihr Geliebten, wenn Gott uns so geliebt hat, so sind auch wir schuldig, einander zu lieben. Gott hat keiner je gesehen; wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er von seinem Geiste uns gegeben hat. Und wir haben geschaut und bezeugen, daß der Vater den Sohn als Erlöser der Welt gesandt hat; wer da bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott. Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott in uns hat; Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.

— Darin ist die Liebe mit uns vollendet, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, denn wie jener ist, so sind auch wir in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus (denn die Furcht hat Pein); wer sich aber fürchtet der ist nicht vollendet in der Liebe. **Wir** lieben, weil er uns zuerst geliebt hat. — Wenn jemand sagt: „ich liebe Gott", und seinen Bruder hasset, so ist er ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann der Gott, den er nicht gesehen hat, lieben? Und dieses Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. Jeder, der da glaubt, daß Jesus der Christ ist, ist aus Gott geboren, und jeder, der den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch den, der aus ihm geboren ist. Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben: wenn wir Gott lieben und seine Gebote thun. Denn dies ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote bewahren, und seine Gebote sind nicht schwer; denn alles, was aus Gott geboren ist, **besiegt die Welt**,

und dies ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube. Wer ist, der die Welt besiegt, außer wer da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? Dieser ist es, der da kam durch Wasser und Blut, Jesus der Christ, nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut. Und der Geist ist's, der bezeuget, daß der Geist die Wahrheit ist. Denn drei sind, die da bezeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf eines (gerichtet). — Wenn wir das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist Gottes Zeugniß größer; das nämlich ist Gottes Zeugniß, daß er Zeugniß abgelegt hat von seinem Sohne. Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugniß in sich; wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht geglaubt hat an das Zeugniß, das Gott bezeugt hat von seinem Sohne. Und dieses ist das Zeugniß, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat und dieses Leben in seinem Sohne ist; wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht. — Dieses habe ich euch geschrieben, auf daß ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt, ihr die ihr glaubet in den Namen des Sohnes Gottes. Und dies ist die Freudigkeit, welche wir haben zu ihm, daß, wenn wir etwas bitten nach seinem Willen, er uns erhört. Und wenn wir wisse

daß er uns erhört, was immer wir bitten, so wissen wir, daß wir die Bitten haben, die wir von ihm gebeten haben. Wenn jemand seinen Bruder sündigen siehet eine Sünde nicht zum Tode, der wird bitten und ihm Leben geben, — denen, die nicht zum Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode; nicht von ihr sage ich, daß man bitten solle. Jede Ungerechtigkeit ist Sünde; aber es gibt eine Sünde nicht zum Tode.

Wir wissen: daß jeder aus Gott geborene nicht sündigt, sondern wer aus Gott geboren wurde, der hütet sich, und der Arge rührt ihn nicht an.

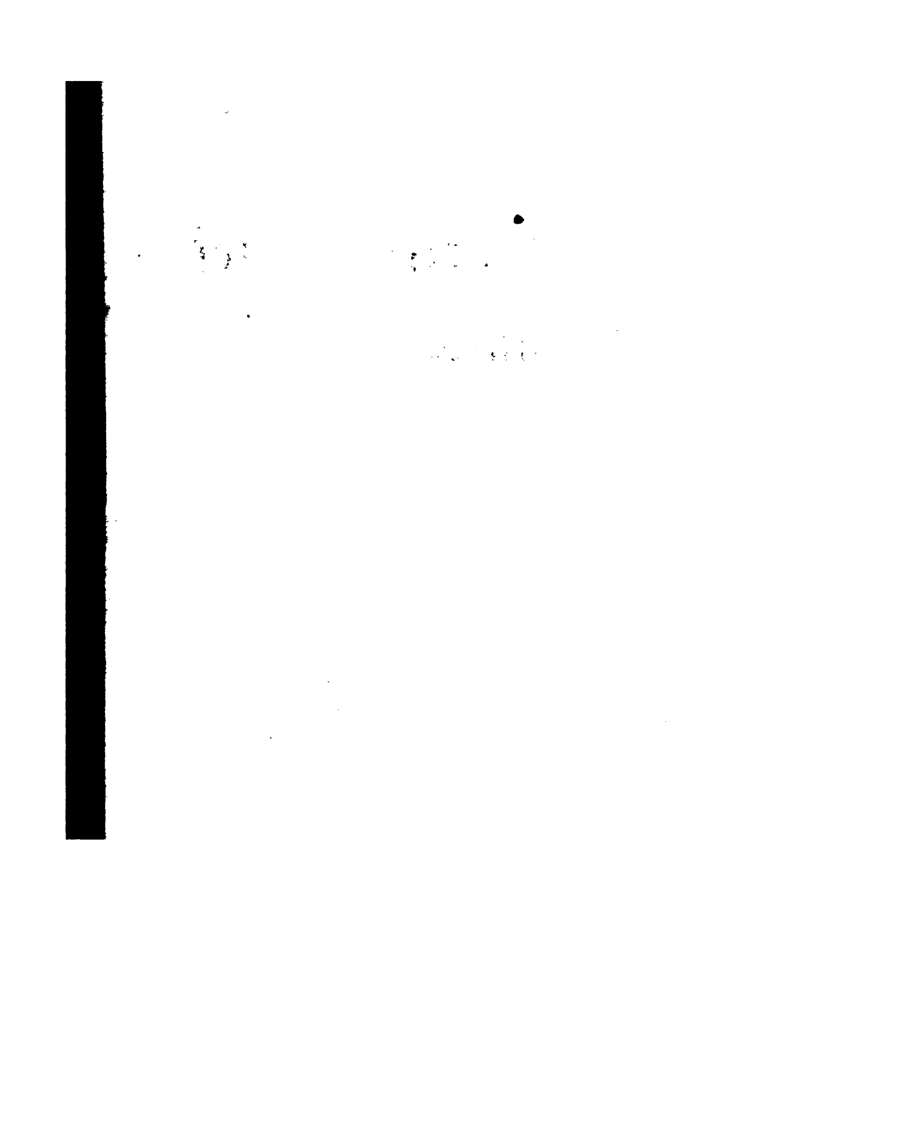
Wir wissen: daß wir aus Gott sind, und die ganze Welt in dem Argen liegt.

Wir wissen aber: daß der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns den Sinn gegeben, daß wir den wahren erkennen. Und wir sind in dem wahren in seinem Sohne Jesu Christo; dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben.

Kindlein, hütet euch vor den Götzen!

---

er zweite und dritte Brief Johannis.



Einleitung.

Die beiden Briefe, welche unter dem Namen des „zweiten und dritten Briefes Johannis“ in unserem Kanon stehen, unterscheiden sich von dem ersten Briefe in verschiedener Hinsicht sehr auffallend, während sie in anderer Beziehung demselben doch auch wieder sehr ähnlich sind. Sie unterscheiden sich von ihm erstlich durch ihre Kürze, zweitens durch ihre Bestimmung, indem keiner von beiden an eine Gemeinde, sondern der erstere an eine christliche Frau, Namens Kyria (2 Joh. 1), der andere an einen Mann Namens Gajos (3 Joh. 1), beide also an Privatpersonen geschrieben sind; drittens dadurch, daß der Autor sich etwas räthselhaft als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet (2 u. 3 Joh. V. 1), viertens endlich dadurch, daß weder der kanonische Charakter dieser Briefe noch die Ansicht über ihren Verfasser im patristischen Alterthum feststeht. Aehnlich dagegen ist der zweite Brief dem ersten Briefe durch gleichen Lehrinhalt und gleiche Lehrform (in welcher Beziehung namentlich die Stelle 2 Joh. 5—7 und V. 9 so sehr als ein wörtlicher Auszug aus dem ersten Briefe oder als eine geflissentliche Erinnerung an denselben sich darstellt, daß gerade deshalb *) dieser zweite Brief ebenso gut von einem andern Verfasser, als vom Apostel selbst geschrieben sein könnte) nicht aber durch gleichen

*) Aber auch außer jener Stelle begegnen uns specifisch johanneische Begriffe, z. B. 2 Joh. 12.

Stil*). Vollends im dritten Briefe tritt keine stilistische Aehnlichkeit mit dem ersten hervor. V. 11 begegnet uns eine Gedankenwendung, welche sich (analog wie 2 Joh. 5—7) als geflissentliche Reminiscenz oder Anspielung auf den ersten Brief erklärt, und bei einem verschiedenen Verfasser ebenso gut denkbar ist, wie z. B. bei Polykarp die Anspielungen auf apostolische Briefe. Und gerade in diesem elften Vers finden sich nicht weniger als vier unjohanneische Ausdrücke (τὸ κακὸν, τὸ ἀγαθὸν, ἀγαθοποιεῖν, κακοποιεῖν). Die Anrede ἀγαπητέ V. 4 ist ebenfalls irrelevant, da durch den Gebrauch, welchen Johannes im ersten Briefe der Gemeinde gegenüber von der Anrede ἀγαπητοί macht, gewiß nicht ausgeschlossen war, daß nicht auch ein anderer Christ seinen Freund und Mitarbeiter hätte ἀγαπητέ anreden dürfen. Das Wort μαρτυρεῖν wird 3 Joh. 3 und 12 in einem ganz andern Sinne gebraucht, als 1 Joh. 1, 2 u. s. w. Die Verse 5—10 aber weichen von allem, was wir als johanneischen Stil kennen, so auffallend ab**), daß, wer nur einiges Gefühl für stilistische Verschiedenheit besitzt, hier stutzig werden muß. Satzbau, Wendung, Phraseologie, alles ist verschieden. Statt der vollkommen durchsichtigen und hebräisch gedachten Diction des Apostels, begegnet uns hier eine entschieden griechisch gedachte, dabei aber keineswegs auf besondere stilistische Schönheit Anspruch machende, vielmehr etwas dunkle, weil kurz hingeworfene Diction. Der Apostel konnte besser griechisch (minder hebraisirend) schreiben

*) 2 Joh. 2 ist es nicht das Attribut τὴν μένουσαν κλ. welches sich fortsetzt in einem parataktischen selbständigen Satze: καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται (wie Ev. Joh. 1, 6 u. 32; 4, 12) sondern die Worte καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται bilden ein ganz neues selbständiges Gedankenglied. Der Ausdruck ἔρχεσθαι ἐν σαρκί V. 7 und die Wendung οὗτός ἐστι V. 7, πᾶς ὁ V. 9 kommen in Versen vor, die sichtliche Anspielungen auf 1 Joh. enthalten.

**) Die Ausdrücke ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, προπέμπειν ἀξίως τοῦ θεοῦ, κοινωνεῖν, διδαχὴν φέρειν, περιπατεῖν κατὰ τὸ κακὸν, τὸ ἀγαθὸν, sind lauter Ausdrücke, die sich bei Johannes nirgends finden, und wofür er stabil andere Ausdrücke braucht, und wenn auch jeder einzelne dieser Ausdrücke für sich allein kein großes Gewicht hat, so wiegt doch desto schwerer ihre Anhäufung innerhalb so weniger Verse, zusammengehalten damit, daß diese Verse so gar nichts specifisch johanneisches enthalten. Dazu kommt die verhältnißmäßig starke Häufung von compositis, wie φιλοπρωτεύειν, ἀγαθοποιεῖν, κακοποιεῖν, εὐοδοῦσθαι.

als er es gewohnt war, wenn er sich Mühe gab*), hier aber scheinen wir einen Autor vor uns zu haben, welcher, wenn er sich gehen läßt, griechisch denkt und schreibt.

Nun begegnet uns aber weiter die auffallende Erscheinung, daß der zweite und dritte Brief untereinander so entschiedene Aehnlichkeit besitzen, daß über die Identität ihres beiderseitigen Verfassers kein Zweifel sein kann, auch nie ein Zweifel gewesen ist. Man vergleiche 2 Joh. 1 mit 3 Joh. 1 (ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ) 2 Joh. 4 mit 3 Joh. 3 (ἐχάρην λίαν) 2 Joh. 12 mit 3 Joh. 13—14 (διὰ μέλανος καὶ καλάμου γράφειν und στόμα πρὸς στόμα λαλεῖν).

Wenn nun ein Autor, welcher, wie der des dritten Briefes, von Haus aus einen andern Stil schreibt als der Apostel, gleichwohl V. 11 so deutlich an 1 Joh. anspielt; sollten nicht die Erscheinungen, welche uns im zweiten Briefe V. 5—7 und 9 begegnen, diese sachlichen und stilistischen Anspielungen auf 1 Joh., sich ebenso — nämlich als Anspielungen und geflissentliche Reminiscenzen erklären lassen? Selbst die stilistische Erscheinung in 2 Joh. 2 ließe sich ganz gut als Reminiscenz an die (schriftliche und mündliche) Dictionsweise des Apostels, mithin als unwillkürliche Imitation erklären, ohne daß man berechtigt wäre, mit de Wette zu sagen: „der Autor müßte die Schreibart und Denkweise des Apostels sklavisch nachgeahmt haben." Denn 2 Joh. 2 ist die einzige Stelle, wo eine bloß stilistische Imitation (und selbst hier nicht ohne Anlehnung des Inhalts an johanneische Dicta, vgl. 1 Joh. 2, 24 u. 27) vorkommt; alle sonstigen stilistischen Aehnlichkeiten finden sich eben nur an solchen Stellen, wo auf bestimmte Dicta des ersten Briefes geflissentlich angespielt wird (wie 3 Joh. 11 auf 1 Joh. 3, 6 und 2 Joh. 5 auf 1 Joh. 2, 7 und 2 Joh. 12 auf 1 Joh. 1, 4) oder wo solche fast geradezu citirt werden (wie 2 Joh. 6—7 u. 9 die Stellen 1 Joh. 5, 2; 4, 1—3; 2, 23). Und selbst an einer dieser Stellen (2 Joh. 10) begegnet uns die auffallende Erscheinung, daß der Verfasser εἴ τις schreibt statt des dem Johannes geläufigen ἐάν τις. Daß er an einer andern (3 Joh. 11) eine johanneische Gedankenwendung in einer ganz unjohan-

*) Vgl. im siebenten Band dieses bibl. Commentars S. 4.

neischen Ausdrucksweise wiedergibt ist schon oben bemerkt
worden.

Wenn wir also gar keine anderweitige Kunde über diese
beiden Briefe hätten, sondern nur sie selbst, so müßten wir aus
der Beschaffenheit derselben den Schluß ziehen, daß sie nicht
von dem Apostel, sondern von einem Manne geschrie-
ben seien, welcher dem Kreise der johanneischen Wirk-
samkeit als Schüler und Mitarbeiter angehörte, die
johanneischen Schriften gelesen hatte, und diese Schrif-
ten, namentlich den ersten Brief, ganz so citirt und
benützt, wie wir bei Polykarp und Clemens Romanus
apostolische Briefe citirt und benützt finden. Insbeson-
dere 2 Joh. muß unter dem Eindruck der Lectüre von 1 Joh.
geschrieben sein.

Fragen wir nun aber die äußeren Zeugnisse, so werden
wir in dieser Ansicht nicht irre gemacht, sondern nur befestigt.
Darauf zwar, daß die beiden Briefe in dem Kanon mancher
Landeskirchen eine Zeit lang völlig gefehlt haben, legen wir
kein Gewicht. Tertullian und Cyprian erwähnen sie nicht. Wenn
die syrische Kirche dieselben erst im sechsten Jahrhundert in
ihre kirchliche Uebersetzung aufnahm, so kann dies in der That
genügend aus dem dreifachen Umstand erklärt werden, erstlich
daß die beiden Briefe bloße Privatbriefe (wenn auch pastorale
Charakters) waren, zweitens, daß der eine derselben sogar a
eine Frau gerichtet war, und drittens, daß dieselben außer dem-
jenigen, was sie mit dem ersten Briefe gemeinsam (oder vielm
demselben entnommen) haben, wenig oder nichts enthalten, w
zur Erbauung der Gemeinde im engern Sinne sich eig
würde. — Daß aber das muratorische Fragment nur
zweiten und nicht auch den dritten Brief kenne, ist ebenso we
wahr, als daß es „die beiden Briefe dem Apostel absprec
(Düsterdieck). Wir haben in der Einleitung zu der Offenbar
Johannes (Band VII des bibl. Comm. S. 13) uns überze
daß die Worte des Fragmentes: Epistola sane Judae et su
scripti*) Joannis duas (= δύας) in catholica habentur, sich n

*) So ist das räthselhafte superscrictio mit Muratori, Düsterdieck u
zu lesen. (Gegen v. Gilse.)

auf 1 u. 2 Joh. sondern nur auf 2—3 Joh. beziehen können. Der Zweck des Fragmentes ist, wie wir dort sahen, in rein praktischem Interesse den Leser zu unterrichten, welche Schriften er als häretische zu meiden habe und welche er als orthodoxe Schriften lesen dürfe. Der erste Brief Johannis kam hier gar nicht in Frage, um so minder, da er in jenem Fragment schon weiter oben gelegentlich als apostolisch erwähnt war. Daß man aber nicht etwa auch den Brief Judä und 2 u. 3 Joh. (welche nur von einem Theil der Kirchen in den Kanon der gottesdienstlich vorzulesenden Schriften aufgenommen, mithin ἀντιλεγόμενα waren), ebenfalls etwa für häretisch halte, dies und nichts anderes sollen jene angeführten Worte verhindern. Und wenn der Fragmentist unmittelbar darauf die „Sapientia, ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta" nennt, so folgt aus dieser Zusammenstellung so wenig, daß er hierdurch den zweiten und dritten Brief „dem Apostel hätte absprechen wollen", als aus seiner Zusammenstellung der johanneischen Apokalypse mit der petrinischen (einem Antilegomenon) und dem Hirten des Hermas (welcher nuperrime temporibus nostris geschrieben sei) gefolgert werden darf, daß er die johanneische Apokalypse für unecht gehalten habe; (hat er doch weiter oben dieselbe ausdrücklich als echt apostolisch erwähnt!) — Aus dem muratorischen Fragment erfahren wir vielmehr über den apostolischen oder nichtapostolischen Ursprung unserer beiden Briefe schlechterdings gar nichts; wir hören nur, daß sie in dem Kreise, wo der Autor sich bewegte, entschieden für orthodoxe und in keiner Weise für häretische Schriften gehalten wurden. Denn dies und nichts anderes besagen dem ganzen Zusammenhange nach die Worte: in catholica habentur. — Daß die beiden Briefe aber nicht bloß in dem Kanon der syrischen Kirche, sondern auch wohl in denen anderer Kirchen fehlten, geht im allgemeinen daraus hervor, daß Eusebius (3, 25) sie unter den Antilegomenen aufzählt*); denn das thut er keineswegs deshalb, weil es zweifelhaft sei, ob sie

*) Τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς. ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα· ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ.

vom Apostel oder von einem anderen „Johannes“ herrührten*); (erwähnt er ja doch beim Briefe Jakobi und beim zweiten des Petrus keine derartige kritische Ambiguität!) sondern Antilegomenen — und zwar Antilegomenen der erstern Classe, zum Unterschied von den nachfolgenden „νόθοις“ welche er später auch noch den Antilegomenen zuzählt (ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη), indem er beiden (den Antilegomenen im engern Sinn, sowie den νόθοις) die häretischen Schriften entgegenzustellen im Sinne hat — Antilegomenen sind ihm solche γραφαί welche „ἀντιλεγόμεναι, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκόμεναι“ sind, welche also nicht überall, aber doch in der Mehrzahl der Landeskirchen in den Kanon der heiligen, gottesdienstlich vorzulesenden Schriften aufgenommen waren. Wir lernen also aus diesem Kanon des Eusebius wiederum zunächst nur, was die Peschito uns schon gelehrt hat und der muratorische Kanon uns vermuthen ließ: daß diese beiden Briefe nicht überall in den Kanon der gottesdienstlich zu gebrauchenden Schriften aufgenommen waren**), eine Erscheinung, die sich auch unter Voraussetzung der apostolischen Autorschaft so genügend aus dem Charakter dieser Briefe als Privatschreiben erklärt, daß von hier aus durchaus kein sicherer Schluß gegen die apostolische Abfassung — freilich ebenso wenig ein Schluß auf dieselbe — sich ziehen läßt.

Wichtiger ist nun aber eine Reihe anderer patristischer Stellen, aus denen wir entnehmen, daß schon in den ersten Jahrhunderten, sobald diese Briefe nur überhaupt erwähnt werden, es als eine offene Frage betrachtet wurde, ob der Apostel oder ob der Presbyter Johannes der Verfasser derselben sei. Daß ein solcher Presbyter Johannes zu Ephesus als Schüler des Apostels wirklich gelebt habe, kann, angesichts dem Zeugnisse des Papias bei Eus. 3, 39, nur von einem hyper- und pseudo-kritischen Standpunkt aus bezweifelt werden. Nun sagt schon der gelehrte und in der ältesten christ-

---

*) Dieser Zusatz εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ κλ. dient vielmehr offenbar nur zur Erläuterung des Wortes ὀνομαζομένη.

**) So werden diese Briefe wirklich noch von Theodor von Mopsuestia und in der dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilie über Matth. 21, 23 als unkanonisch verworfen. Und Theodoret erwähnt sie wenigstens nicht

lichen Literatur belesene Origenes (bei Euseb. 6, 25): Ἰωάννης ... κατελέλοιπε ... ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. Diese Worte sagen einen bestimmten Zweifel an der apostolischen Autorschaft aus (was in der bloßen Einreihung unter die ἀντιλεγόμενα noch nicht liegt). Ebenso macht Eusebius selbst an der oben angeführten Stelle (3, 25) neben dem, daß er diese Briefe in Bezug auf ihre Kanonicität den Antilegomenen zuzählt noch einen Zweifel in Beziehung auf ihren Verfasser geltend, sofern er von einer ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου redet, und es dahingestellt sein läßt, ob sie von dem Apostel Johannes oder von einem andern Manne gleichen Namens verfaßt seien. Ganz ebenso redet Dionysius Alexandrinus (bei Eus. 7, 25) von der δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ (vgl. hierüber die Schlußbetrachtung über die katholischen Briefe). Der in allen kritischen Fragen so gründliche und gelehrte Hieronymus vollends schreibt (catal. script. eccl. cap. 18 s. v. Papias): Ex quo apparet ex ipso catalogo nominum (bei Papias) alium esse Joannem, qui inter apostolos ponitur, et alium seniorem Joannem, quem post Aristionem enumerat. (Hieronymus bezieht sich hier auf die bei Eus. 3, 39 uns aufbehaltene Stelle aus des Papias λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις). Hierauf fährt Hieronymus fort: Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse sed presbyteri. Und Cap. 9 hat er bereits geschrieben: Reliquae autem duae (epistolae) quarum principium est: „Senior electae dominae et natis ejus“, et sequentis: „Senior Cajo carissimo, quem ego diligo in veritate“, Joannis presbyteri asseruntur, cujus et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur; et nonnulli putant duas memorias ejusdem Joannis evangelistae esse, super qua re quum per ordinem ad Papiam auditorem ejus ventum fuerit, disseremus. Ob nun aber Hieronymus selbst die Ansicht getheilt habe, daß 2 und 3 Joh. vom Presbyter herrühren, kann sehr zweifelhaft erscheinen; ep. 2 ad Paulinum schreibt er: Jacobus, Petrus, Joannes, Judas apostoli septem epistolas ediderunt, und in der ep. ad Evagrium schreibt er: clangat tuba evangelica, filius tonitrui, quem Jesus amavit plurimum, qui de pectore Salvatoris doctrinarum

den Presbyter hätte als eine geschichtlich feststehende Sa
haupten dürfen; die beiden Briefe wurden offenbar (wi
schon ihr Inhalt mit sich brachte) erst später verbreitet; d
fasser nennt seinen Namen nicht, nur daß es „ἐπιστολαὶ 'Ιω
seien, scheint von Anfang ihrer Vervielfältigung durch Abs
an feststehende Tradition gewesen zu sein; so war man al
vorneherein darauf angewiesen, nach innern Gründ
für den Apostel oder für den Presbyter zu entscheiden.
dieser Voraussetzung erklären sich alle, in Bez
äußere Zeugnisse vorhandenen Erscheinungen.
die beiden Stellen, wo Irenäus den zweiten Brief J
citirt, führen auf kein anderes Resultat. Diese beiden
würden nämlich nur dann das Gewicht positiver gesc
traditioneller Zeugnisse für die apostolische Abfassung habe
Irenäus diese apostolische Abfassung so, wie er es in Bez
übrigen johanneischen Schriften thut, ausdrücklich bez
statt dessen begegnet uns aber hier die Erscheinung, daß e
dem er zuvor (3, 16, 5) einige Stellen aus dem erste
Johannes (1 Joh. 2, 18 fg.) citirt hatte, nun (3, 16,
fährt: quos et Dominus nobis cavere praedixit, et discipu
Joannes in praedicta epistola fugere eos praecepit dicen
seductores exierunt in hunc mundum, qui non confitentu
Christum in carne venisse. Hic est seductor et antichrist
dete eos, ne perdatis quod operati estis. (2 Joh. 7 —

Und selbst sein zweites Citat (1, 16, 3) verliert durch diesen Umstand an Bedeutung. Er schreibt dort: Ἰωάννης δὲ, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ὑμῶν λέγεσθαι βουληθείς. Ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, φησι, χαίρειν, κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτῶν τοῖς πονηροῖς. (2 Joh. 11.) Auch diese Stelle ist aus der Erinnerung citirt, und der Singular αὐτῷ und αὐτοῦ in den Plural verwandelt. Vor allem fragt sich nun, ob der Ausdruck Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητής überhaupt nur nöthige, an den Apostel zu denken? Nach Papias bei Eus. 3, 39 war auch der Presbyter Johannes ein μαθητὴς τοῦ κυρίου. Da Irenäus jedoch sonst dem Apostel fast stehend jenes Prädicat gibt (z. B. 2, 22; 3, 1 u. 3 u. v. a.) und einen Presbyter Johannes nirgends erwähnt, so ist nicht zu bezweifeln, daß er auch hier den Apostel im Sinne gehabt habe. Ob sich dagegen Irenäus klar bewußt gewesen sei, ob die Stelle dem ersten oder dem zweiten Briefe angehöre, mag, wenn man jenes andere Citat betrachtet, fraglich erscheinen; gesetzt aber auch, daß er diesmal sich dessen bewußt war, daß das Citat aus 2 Joh. sei, so geht aus der Art des Citates doch nur soviel hervor, daß Irenäus zu denen gehörte, welche diese kleineren „Briefe Johannis" (daß er auch den dritten gekannt, ist übrigens durch keine Stelle ausdrücklich bezeugt) sei es aus Gründen, sei es unwillkürlich, für Briefe des Apostels hielten. Daß hingegen dem Irenäus in Betreff von 2 Joh. eine ausdrückliche traditionelle Nachricht über dessen apostolische Abfassung durch Polykarp zugekommen sei (sowie sie ihm über das Evangelium, die Apokalypse und 1 Joh. zugekommen war) dafür ist wenigstens kein Zeugniß von ihm vorhanden. Und so bleibt der andere Fall wenigstens denkbar, daß Irenäus so wenig als Origenes und Eusebius auf traditionellem Wege etwas zuverlässiges und sicheres über die Person dieses Johannes, dessen Namen die beiden Briefe in der Tradition trugen, gewußt, sondern (sei es aus innern Gründen, sei es unwillkürlich) die Meinung derer getheilt habe, welche beide Briefe dem Apostel zuschreiben zu sollen glaubten.

Und wie leicht konnte die in die Augen springende Aehnlichkeit von 2 Joh. 5—7 und 9 und 12 mit Stellen des ersten Briefes zu jener Meinung veranlassen! Erst eine schärfere Ver-

gleichung mit dem dritten Briefe lehrt, daß diese Stellen nicht aus des Verfassers eigenem Ingenium hervorgegangen, sondern Reminiscenzen und Citate sind. Gewiß steht also die Sache nicht so, daß man annehmen dürfte: Die Tradition habe eigentlich für den Apostel Johannes gesprochen, und nur durch innere Gründe sei man frühzeitig schon veranlaßt worden, an den Presbyter zu denken (de Wette, Düsterdieck u. a.). Weit eher könnte man umgekehrt behaupten: Nur der (vermeintliche) innere Grund der frappanten Anklänge an 1 Joh. habe unbesehens zu der Meinung geführt, daß auch 2 Joh. (und dann folglich auch der in anderer Hinsicht wieder an 2 Joh. erinnernde dritte Brief) vom Apostel herrühre, während die Tradition wohl eher für den Presbyter gesprochen haben möge. In der That ist es merkwürdig, daß Hieronymus die letztere Ansicht als die ältere und traditionelle anführt (mit den Worten: quam a plerisque retulimus traditam, und Joannis presbyteri asseruntur, siehe oben) während zu seiner Zeit die Ansicht vom apostolischen Ursprung so sehr bereits die herrschende war, daß er sie entweder selbst getheilt, oder ihr in seinen paränetischen Briefen wenigstens nicht zu widersprechen gewagt hat. Hiernach könnte man wirklich geneigt sein, die Presbyter-Abfassung für die traditionell überlieferte, und die Meinung von der apostolischen Abfassung für eine später, aus innern Gründen aufgekommene zu halten. — Indessen möchten wir doch nicht wagen, dies zu behaupten. Schon zu des Origenes Zeit schwankt ja die Sache bedenklich; schon Irenäus hat wenigstens kein Bewußtsein von der Verschiedenheit der Autoren von 1 Joh. und 2 und 3 Joh. Sonach bestätigt sich uns also lediglich, was wir oben aufgestellt: Die beiden kleinen Privatbriefe waren in den Familien der Kyria und des Gajos aufbehalten worden. Später, vielleicht wohl erst nach dem Tode der Empfänger, wurde man aufmerksam auf dieselben. Es wurden Abschriften davon gemacht: allmählich wurden die Briefe bekannter. Wäre nun eine bestimmte Nachricht, daß der Apostel Johannes die Briefe geschrieben habe, vorhanden gewesen, so wäre gar nicht denkbar, wie die Ansicht, der Presbyter Johannes sei der Verfasser, hätte entstehen und Platz greifen sollen; die Aehnlichkeit von 2 Joh. 5—9 mit 1 Joh. hätte jeder solchen Conjectur im Wege stehen müssen.

und die Ueberschrift ὁ πρεσβύτερος konnte um so weniger hinreichen, die Entstehung einer solchen Ansicht zu erklären, als ja (wie de Wette und Düsterdieck betonen) auch Petrus (1 Petr. 5, 1) sich den Namen ὁ συμπρεσβύτερος beigelegt hatte. Am allerwenigsten aber wird man (wie Guericke und Sander meinen) diese Briefe ihrer Kürze wegen (!) für unapostolisch gehalten haben. Wußte man dagegen nur soviel, daß „ein Johannes" diese Briefe geschrieben, so erklärt sich vollkommen, sowohl wie die Einen durch die johanneischen Anklänge in 2 Joh. sich (analog wie heute noch de Wette, Düsterdieck u. a.) zu der Annahme konnten verleiten lassen, der Apostel selber müsse der Verfasser sein, als wie die Andern, sei es durch eine richtigere Beurtheilung der Ueberschrift ὁ πρεσβύτερος, sei es durch den unjohanneischen Stil von 3 Joh. zu der Erkenntniß geführt wurden, daß jene Anklänge in 2 Joh. 5 fg. eben nur Anspielungen auf 1 Joh. seien, und der Presbyter Johannes den Brief geschrieben habe.

Die äußern Gründe können uns also in dem oben gewonnenen Ergebniß wenigstens nicht irre machen, und liefern uns durchaus keine positiven Gründe für eine apostolische Abfassung.

Nun soll aber (nach de Wette, Düsterdieck, Huther u. a.) gerade diese Bezeichnung des Verfassers als ὁ πρεσβύτερος ein klarer Beweis für den apostolischen Ursprung sein. Daraus zwar, daß der Apostel in zweien seiner Schriften (Evangelium und 1 Joh.) sich nicht mit Namen nennt (in der Offenbarung thut er es!), wird niemand den seltsamen Schluß ziehen wollen, daß nun ein jeder Brief, dessen Verfasser sich nicht mit Namen nenne, vom Apostel Johannes geschrieben sein müsse. Aber um so gewichtiger soll der andere Grund sein, daß ὁ πρεσβύτερος ohne beigefügten Eigennamen eine ganz besonders hohe Würde bezeichnen müsse. Ein Presbyter im gewöhnlichen Sinne, der (wie der Presbyter Johannes) Mitglied eines Presbyteriums, also einer unter mehreren war, hätte sich (so wird uns versichert) nicht ὁ πρεσβύτερος „der Presbyter" schlechthin nennen dürfen. Gesetzt dem wäre so, so fragt man billig, ob denn ein Apostel sich habe so nennen können? und welchen Sinn diese Bezeichnung nun haben solle? Da gehen nun die Erklärer sogleich auf eine bedenkliche Art auseinander. Piscator, Heumann, S. G.

Lange, Wolf, Rosenmüller, Carpzov, Augusti, Olshausen wollen ὁ πρεσβύτερος im adjectivischen Sinne: „der Alte„ nehmen, sei es daß Johannes sich dieses Prädicat als ein treuherzig-gemüthliches gegeben, weil er überhaupt hochbetagt war, sei es, daß er mittelst desselben darauf habe hindeuten wollen, daß er „alle übrigen Apostel weit überlebt hat" (Heumann, Olshausen, Sander). Allein beide Annahmen sind nicht nur wunderlich, sondern leiden auch überdies an dem sprachlichen Gebrechen, daß πρεσβύτερος, wenn es nicht als wirkliches Attribut bei einem Substantiv steht (wie Luc. 15, 25), im ganzen Neuen Testament nirgends die Bedeutung: „der Aeltere", geschweige denn „der Alte" hat, sondern der geprägte und fixirte Terminus für den Begriff des זָקֵן (Gemeindeältesten) ist. Darum sind denn auch andere (wie Lyra, a Lapide, Bertholdt, Baumgarten-Crusius, Lücke) so besonnen, πρεσβύτερος als Amtsbezeichnung zu fassen.*) Die Einen meinen nun, „der Aelteste" κατ' ἐξοχήν bedeute nicht weniger als einen „primas totius Asiae" oder Episcopus primarius, Archiepiscopus (Lyra u. a.), die Andern meinen, es sei ein Ehrentitel gewesen, wie Monsignore (a Lapide), die Dritten wie Beza u. a.) nehmen das Wort im Sinn eines alttestamentlichen Stammesältesten oder arabischen Scheich (was dann natürlich erst wiederum im bildlichen Sinne genommen werden müsse); Düsterdieck und Huther erinnern (minder komisch) an 1 Petr. 5, 1, wo Petrus sich ὁ συμπρεσβύτερος nenne, vergessen aber, daß dies dort nicht Titel, sondern nur Aussage ist, indem Petrus zuvor die πρεσβύτεροι der Gemeinden angeredet hat, und nun von sich aussagt, daß er ein Theilnehmer ihres Amtes, nämlich der Hirtenleitung, der κυβέρνησις, ἐπισκοπή, sei. Nicht glücklicher beruft sich Lücke auf das Fragment des Papias bei Eus. 3, 39, wo Papias sagt, er wolle berichten, ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα; denn nicht an den Schwätzern habe er seine Freude gehabt, wie der große Haufe, noch an denen, welche fremde Satzungen überliefern, sondern an denen, welche die vom Herrn dem Glauben Begebenen von der Wahrheit stammenden Gebote überlieferten.

*) Guericke und Huther versichern, ὁ πρεσβύτερος stehe in beiden Bedeutungen zugleich: der alte Mann und der Presbyter.

Ἀ δέ που, fährt er dann fort, καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσι. Aus dieser Stelle meint nun Lücke abnehmen zu können, es würden dort die Apostel „unter dem Titel von πρεσβυτέροις" erwähnt. Allein ein einziger Blick in die Stelle lehrt, daß Papias πρεσβύτεροι lediglich im adjectivischen Sinn „die älteren (Männer)", d. h. die, welche vor ihm lebten, gebraucht hat. Denn er subsumirt unter sie sowohl die Apostel Andreas, Petrus, Johannes u. s. w. als die beiden Nichtapostel: Aristion und den „Presbyter Johannes". Und indem er den letztgenannten mittelst des Beiwortes ὁ πρεσβύτερος von dem zuvorgenannten Apostel Johannes unterscheidet, zeigt er deutlich genug, daß πρεσβύτερος gerade kein Titel der Apostel gewesen sein kann*). So scheitert also auch dieser Erklärungsversuch, und nach wie vor begreift man nicht recht, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, während ein Collegium von πρεσβυτέροις in der Gemeinde bestand, sich, der gerade nicht Presbyter im eigentlichen Sinne war, als „den Presbyter" zu bezeichnen. Gerade, wie wenn der Rector eines Gymnasiums in seinen Briefen sich „der Professor" unterzeichnen wollte, oder der Präsident einer Regierung „der Regierungsrath". Weit entfernt, daß dies ein Act der Bescheidenheit wäre, würde dieser Act vielmehr insofern etwas wehethuendes haben, als jener Apostel damit sich entweder als den einzigen, eigentlichen, wahren, seinem Begriffe genügenden Presbyter, oder als den alle Berufsgewalt der übrigen in sich vereinigenden darstellen würde. Jedenfalls würde er hiermit sich so ausschließend als den πρεσβύτερος hingestellt haben, daß alle andern Presbyter neben ihm gleichsam verschwunden und als nicht vorhandene ignorirt worden wären. (Auch Lücke sieht sich daher zu dem offenen Geständniß genöthigt, daß diese Erklärung keineswegs unzweifelhaft sei.) Wie aber eine solche Bezeichnung von Seiten des Johannes un=

*) Ebenso deutlich stellt Irenäus (bei Eus. 5, 20) die πρεσβύτεροι den ἀποστόλοις entgegen.

zart gewesen wäre, so wäre sie für die Leser unverständlich gewesen, denn wie konnten Kyria und Gajos errathen, wer der Mann sei, der sich als „der Presbyter" schlechthin bei ihnen einführe und somit allen anderen den Rang streitig mache. Ganz gewiß konnten sie dies nur dann errathen, wenn der Mann, der ihnen so schrieb, auch sonst bei ihnen und im Umgange mit ihnen mit dieser kurzen Bezeichnung bezeichnet zu werden gewohnt war.

Ist man nun aber bei der Deutung des Wortes πρεσβύτερος auf den Apostel zu dieser Annahme gedrängt und genöthigt, warum sollte denn dann die nämliche Annahme nicht auch der Ansicht derer zu gute kommen, welche unter dem πρεσβύτερος den wirklichen Presbyter Johannes verstehen? Ja, wenn dieser Presbyter Johannes an irgend welche fremde Gemeinde geschrieben und ihr gegenüber sich ὁ πρεσβύτερος genannt hätte, so wäre dies freilich eine ebenso anmaßende als unklare und verwirrende Bezeichnung seiner Person gewesen. Wie ganz anders aber, wenn er an zwei ihm persönlich sehr nahe stehende Privatpersonen schreibt, welche nicht allein von dem Ueberbringer des Briefes erfahren und aus dem Inhalte ersehen konnten, wer der Uebersender sei, sondern auch in ihrem sonstigen Leben es gewohnt waren, diesen Mann kurzweg ὁ πρεσβύτερος zu nennen? Und wie leicht konnte gerade für den Presbyter Johannes eine solche Bezeichnung sich bilden! Für den Apostel gewiß nicht; denn wie eine solche Bezeichnung von seiner Seite unzart, so wäre sie von Seite der Gemeindeglieder unehrerbietig gewesen, zudem aber in doppeltem Grade verwirrend, weil ja noch ein anderer Johannes zu Ephesus lebte, welchen man gerade zum Unterschied vom Apostel den πρεσβύτερος nannte, sintemal er eben wirklich Presbyter war. Wie nahe lag es nun aber, diesen „Presbyter Johannes" im vertrauten Umgang zum Unterschied vom „Apostel Johannes" schlechthin „den Presbyter" zu nennen mit Weglassung des Namens. Der Sinn dieser Bezeichnung war dann nicht: „derjenige, welcher der einzige Presbyter in der Gemeinde ist", sondern: „derjenige, welcher unter den beiden Johannessen der Presbyter ist." (Analog wie man etwa sagte: der Telamonier, wobei sich Ajax von selbst verstand.) War diese so höchst natürliche Bezeichnung

einmal im lebendigen Umgang gäng und gäbe geworden, so begreift man leicht, wie nun der Presbyter Johannes auch in seinen vertraulichen Privatbriefen sich ihrer als einer geprägten Münze bedienen konnte. Man braucht dann zur weitern Erklärbarmachung nicht einmal anzunehmen (was man aber annehmen kann und annehmen muß), daß die einzelnen im Entstehen begriffenen kleinen Filialgemeinden in der Umgegend, dergleichen eine um die Kyria her (2 Joh. 1 und 4 Κυρία καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς), die andere um Gajos sowie am Wohnorte des Diotrephes (3 Joh. 9) sich gebildet hatte, je einzelnen Mitgliedern des in der Muttergemeinde Ephesus errichteten Presbyteriums zur Aufsicht und Inspection zugewiesen waren*), und daß nun unter jenen Filialgemeinden jene (die der Kyria und die des Gajos und des Diotrephes) gerade dem Presbyter Johannes zugewiesen waren, so, daß er sie zuweilen besuchte (3 Joh. 10 ἐὰν ἔλθω) und sich dazwischen brieflich an ihre vorragenden Glieder wandte; sodaß er nun diesen Gemeinden gegenüber wirklich „der Presbyter" war, auch seiner amtlichen Stellung nach. (Dem Apostel hingegen konnten unmöglich bloß einige einzelne unter den Filialgemeinden in solcher Weise zugetheilt sein.)

Und zu dieser auf den Presbyter Johannes deutenden Ueberschrift der beiden Briefe gesellt sich nun endlich noch die Stelle 3 Joh. 9—10, wo der Verfasser über den Widerstand des Diotrephes Klage führt. Von jeher haben diejenigen, welche den Presbyter Johannes als Verfasser annehmen, mit Recht darauf hingewiesen, wie wenig ein solcher Widerstand einem Apostel, und vollends diesem, dem einzig noch lebenden und durch sein Greisenalter wie durch sein ganzes Wesen Ehrfurcht gebietenden Apostel gegenüber denkbar sei. Düsterdieck geht über diese Schwierigkeit flüchtig genug hinweg mit den Worten: „Die Widersetzlichkeit jenes Mannes gegen den Apostel Johannes ist durchaus nicht unwahrscheinlicher, als ähnliche Erfahrungen,

*) Dies mußte wenigstens der natürliche Gang der Entwicklung sein; man vergleiche die Stellung der späteren Chorepiskopoi, Eus. 7, 30 (καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι). Synode von Neocäsarea Kap. 13 fg., Antiochien Kap. 8—10, Ancyra Kap. 13.

welche der Apostel Paulus in Corinth und an andern Orten machen mußte", (ähnlich Huther). Allein dabei hat Düsterdieck vergessen, 1) daß der Widerstand der Judenchristen gegen Paulus auf der Basis eines tieferliegenden innerlichen Gegensatzes ruhte, und 2) daß jene Judenchristen, wenn auch mit völligem Unrecht, doch die Autorität von Aposteln der des Apostel Paulus entgegensetzen zu dürfen meinten (Gal. 2, 4 fg.; 2 Cor. 11, 5), so zwar, daß in ihren Augen Paulus, weil kein Augenzeuge des Lebens Jesu, den andern Aposteln an Dignität nicht gleichstand. Von allem dem fand bei Diotrephes nichts statt. An die Stelle des Gegensatzes zwischen Juden- und Heiden-Christenthum, welcher mit der Zerstörung Jerusalems seine Bedeutung verloren hatte, war der andere Gegensatz zwischen Kirche und Gnosticismus getreten; ein Gnostiker aber kann Diotrephes nicht gewesen sein, denn die Gnostiker waren (1 Joh. 2, 19) durch die Energie des Apostel Johannes zum Ausscheiden aus den Christengemeinden genöthigt worden, während Diotrephes (3 Joh. 9) als ein hervorragendes Glied innerhalb der Christengemeinde dasteht; auch wird derselbe wegen keiner Irrlehre getadelt*); sein einziger Fehler ist das φιλοπρωτεύειν. Er will der erste in seiner ἐκκλησία sein und zwar dem Schreiber von 3 Joh. gegenüber; denn sein φιλοπρωτεύειν zeigt sich darin, daß er diesen οὐκ ἐπιδέχεται. Mag das nun bloß heißen, daß er seine Briefe und Gebote zurückweist (Grotius, a Lapide, Heumann, Lücke, de Wette), oder daß er seine ganze Person „nichts gelten läßt" (Huther, Düsterdieck), oder endlich, daß das οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς V. 9 in dem οὐκ ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς V. 10 seine Erklärung findet, wo es dann eine Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft involvirt, so bleibt es in allen diesen Fällen rein unbegreiflich, wie ein Glied einer neuentstandenen Gemeinde dem Apostel Johannes sich in solcher Weise sollte widersetzt haben. Denn eine solche

*) Olshausen meint: „Wahrscheinlich gehörte Diotrephes zu der großen Partei, welche Johannes in seinen Briefen bestreitet." Darauf führt aber nicht die geringste Spur; im Gegentheil, alles spricht dagegen. Würde Diotrephes ein Gnostiker gewesen sein, so würde unser Autor sicherlich nicht bloß klagen, daß er „wider uns plaudert", sondern vor allem, daß er Christum leugne.

Renitenz würde doch wohl unbedingt den Namen einer wahnsinnigen verdient haben! Dazu kommt noch, daß Diotrephes λόγοις πονηροῖς φλυαρεῖ ἡμᾶς (V. 10), also den Verfasser von 3 Joh. mit boshaftem Geschwätze verleumdet und den von ihm und seiner Gemeinde an die seine abgesandten Brüdern die brüderlich gastfreundliche Aufnahme verweigert, also das Band der gemeindlichen Verbindung abgeschnitten hat. So etwas haben denn doch selbst die schlimmsten galatischen und corinthischen Judaisten nicht gegen Paulus gewagt!

Wie ganz anders stellt sich die Sache, und wie begreiflich wird alles, wenn der Presbyter Johannes der Verfasser dieser Briefe ist! Vergegenwärtigen wir uns die Lage der Dinge und Verhältnisse. In einzelnen näher oder ferner um Ephesus her gelegenen Ortschaften oder Städten waren Christengemeinden im Entstehen begriffen. Sie waren noch zu klein und innerlich wie äußerlich zu schwach, als daß eine jede einzelne derselben hätte zur selbständigen Gemeinde organisirt und mit einem eigenen Presbyterium versehen werden können. In der einen war es eine (bejahrte) Frau, welche an der Spitze des kleinen Kreises von Neubekehrten stand (2 Joh. 1 und 4), eine andere dieser werdenden Gemeinden scheint durch mehrere einander benachbarte Ortschaften zerstreut gewesen zu sein; es scheint nämlich aus 3 Joh. 9—10 soviel hervorzugehen, daß Gajos nicht an dem gleichen Ort mit Diotrephes lebte; gleichwohl aber redet der Autor V. 9 von „der Gemeinde", offenbar derjenigen, welcher Gajos angehörte*); dann geht aber aus den folgenden Worten hervor, daß auch Diotrephes ein hervorragendes Glied derselben war. Wahrscheinlich hat Diotrephes an demjenigen Orte, welcher der Hauptsitz dieser Gemeinde war, gewohnt, Gajos aber auf einem χώριον oder einem Dorf oder Städtchen in der Nähe. — Nun waren diese beiden Gemeinden dem Presbyter Johannes zur ἐπισκοπή und Oberaufsicht überwiesen; er hatte sie dann und wann persönlich zu besuchen; unter seiner Leitung und Führung standen diejenigen Personen, welche, wie Kyria, Diotrephes,

*) Sonst würde der Verfasser nicht so ohne weiteres haben sagen können: „ich habe der Gemeinde etwas geschrieben", sondern hätte sagen müssen: „ich habe der Gemeinde in (N. N.) etwas geschrieben", um sie so von der Gemeinde des Gajos als eine andere zu unterscheiden.

Gajos, als hervorragende Gemeindeglieder in seiner Abwesenheit gleichsam interimistisch die Gemeindeglieder zu beaufsichtigen und den Gottesdienst zu leiten hatten. Der Presbyter Johannes war also der wirkliche πρῶτος in jeder dieser Gemeinden. Nun will aber Diotrephes als ein ehrgeiziger Mann diese Unterordnung unter einen ephesinischen Presbyter nicht länger tragen; er will der πρῶτος sein (φιλοπρωτεύει); er will seine Gemeinde selbständig machen und unter seine Leitung bringen; somit leistet er den Anordnungen des Presbyter Johannes Widerstand, drängt diejenigen an seinem Wohnort lebenden Christen, welche treulich am Presbyter Johannes hielten, zurück, beschönigt dies sein Treiben, indem er über den Presbyter Johannes allerlei übles sagt und ihn in den Augen der Gemeinde herabzusetzen und zu verkleinern sucht, und wie nun der Presbyter Johannes einige Gemeindeglieder mit einem Briefe (V. 9) dorthin absendet, verweigert ihnen Diotrephes (wohl auch aus Furcht, mit seinen Verleumdungen widerlegt und entlarvt zu werden) die brüderlich gastliche Aufnahme und duldet auch nicht, daß sie von andern Gliedern der Gemeinde aufgenommen werden. So verwerflich dies Gebaren war, so ist es doch ebenso denkbar und begreiflich, als eine analoge Renitenz gegen die Person des Apostels Johannes undenkbar und unbegreiflich sein würde. Ja wir möchten am liebsten annehmen, daß dieser ganze Vorfall erst nach dem Tode des Apostels statthatte.

Was thut nun der Presbyter Johannes? Zuerst also hat er einen Brief geschrieben, aber Diotrephes hat „ἡμᾶς" d. h. (nach V. 10), die seinen Brief überbringenden ἀδελφοί (und somit auch seinen Brief) nicht aufgenommen. Jetzt wendet er sich an ein Glied der nämlichen Gemeinde, welches jedoch nicht am Hauptsitz der Gemeinde, sondern an einem andern Orte lebt und daher nicht unter jenem Despotismus steht, welchen Diotrephes nach V. 10 über die Gemeindeglieder seines Wohnortes bereits ausübt. Er theilt ihm einfach das geschehene mit, und fügt daran die Mahnung, Gajos solle dies κακὸν nicht nachahmen. Dafür bietet ihm das bisherige Benehmen des Gajos Gewähr. Denn Gajos hat bereits (V. 3) eben jene ἀδελφοί, welche von Diotrephes abgewiesen worden und (V. 7) die Gastfreundschaft der Heiden

nicht hatten in Anspruch nehmen wollen, brüderlich aufgenommen und beherbergt. Der Zweck des Presbyter Johannes ist, einerseits ihm dafür zu danken (V. 3—8), andererseits aber ihn zu ermahnen (V. 11), daß er auch ferner sich nicht in das Treiben des Diotrephes solle hineinziehen lassen. Zugleich gibt er ihm die Notiz, daß er an Demetrius (welcher vielleicht auch von Diotrephes abgesondert, an einem andern Wohnort, lebte) einen gleichgesinnten Mann und eine Stütze finden werde (V. 12). — Der Presbyter Johannes will also durch diesen Brief zunächst nur verhüten, daß das im Entstehen begriffene Schisma weiter um sich greife. Es rückgängig zu machen, dazu will er selbst (V. 10 ἐὰν ἔλθω) sich an den Wohnort des Diotrephes begeben, und ihn einfach dadurch in den Augen der Gemeinde vernichten und um sein falsches Ansehen bringen, daß er den Ungrund und die Schlechtigkeit seiner Verleumdungen und die Unchristlichkeit seines Handelns ihm vorhält (ὑπομνήσω) *).

So erklärt sich die ganze Lage der Dinge und Ereignisse vollkommen, wenn es sich in dieser Sache um den Versuch eines ehrgeizigen Mannes handelte, eine Filialgemeinde aus ihrem Abhängigkeitsverhältniß von der Muttergemeinde heraus- und als selbständige Gemeinde hinzustellen. Dagegen bleibt der ganze Brief, wenn es sich um eine Rebellion eines Individuums gegen den Apostel Johannes handelte, Ein großes Räthsel.

Die früheren Vertheidiger unserer Ansicht haben sich auch noch auf die Stelle 2 Joh. 10 fg. berufen zu sollen geglaubt, welche „der Liebesgesinnung des Apostels widerspreche"; aber mit völligem Unrecht. Dies Verbot hätte ganz wohl auch der

*) Recht wunderlich ist es, wenn Düsterdieck (nach Huthers Vorgang) sagt: „Die Autorität, deren der Briefsteller jenem Diotrephes gegenüber sich bewußt ist, ist kaum denkbar, wenn nicht der Apostel Johannes als Briefsteller angenommen wird." Welcher Autorität ist er sich denn bewußt? Doch keiner andern, als die ihm das auf seiner Seite befindliche gute Recht verleiht! Er will dem Diotrephes seine Verleumdungen als solche nachweisen und ihm und allen Gliedern seiner Gemeinde die Unchristlichkeit seiner Handlungsweise vorstellen und in's Gewissen schieben. Dazu bedurfte es wahrlich keines Apostels! Sonst hätte auch Titus bei den Corinthern nichts ausrichten können, weil er kein Apostel war!

Apostel geben können, welcher das Badhaus schleunig verließ, als er sah, daß Cerinth in demselben weile. (Siehe die Einleitung zu 1 Johannis.) Die „Liebe" des Apostels Johannes war keine weichliche Allerweltsliebe; wohl umfaßt ihm der Begriff der Bruderliebe die Liebe zu allen Menschen (siehe oben zu 1 Joh. 3, 15; 5, 1 und 6) aber jene Liebe, welche nicht genießen, sondern welche die Seelen retten will*), daher er der Lüge nicht schlaffe Connivenz, sondern festes Bekenntniß der Wahrheit und heilige Zucht entgegensetzt. Es ist im Geiste Gottes geredet, daß man mit Menschen, welche decidirt der Wahrheit entgegentreten und Jesum den Christ verleugnen, den geselligen conventionellen Umgang abzubrechen habe, weil die Formen und Formeln desselben da, wo die Grundbedingung eines specifisch freundschaftlichen Verhältnisses fehlt, zur Lüge werden. Wir müssen daher in Beziehung auf 2 Joh. 10 fg. festhalten, daß der Presbyter Johannes, was er hier schrieb, im Geiste seines Herrn Jesu Christi und im Sinne seines Lehrers, des Apostels, geschrieben habe.

Nicht diese Stelle also darf für die Autorschaft des Presbyters Johannes angeführt werden. Wohl aber nöthigt uns die voranstehende Beweisführung, aufs allerbestimmteste jener Ansicht beizupflichten, welche schon in den ersten Jahrhunderten die Ansicht der einen Hälfte der christlichen Kirche war, und seit der Reformation von Erasmus, Grotius, Dodwell, Harenberg, J. D. Beck (und schwankend auch von Lücke und Reuß) vertreten ist: der Presbyter Johannes hat unsere beiden Briefe geschrieben.

Dabei müssen wir aber höchlich protestiren gegen die Manier, wie namentlich Sander die Frage als eine Frage nach der „Echtheit oder Unechtheit" beider Briefe hinstellt. Wir halten diese Briefe für ebenso echte Briefe des Presbyter

*) Man darf ja nicht vergessen, daß die Gesinnung der Liebe zu den Miterlösten bei Johannes (wie überhaupt im Christenthum) die Basis bildet, auf welcher die allgemeine Liebe (zu den erst zu erlösenden) erwächst. Keineswegs dagegen bildet eine vage Allerweltsliebe die Basis, sodaß die Liebe zu den Miterlösten nur eine Species und Besonderung jener vag humanistischen Liebe wäre. (Vgl. 2 Petr. 1, 7.)

Johannes, als wir mit Sander z. B. das Evangelium des Lucas für eine echte Schrift des Lucas halten, trotzdem daß Lucas kein Apostel war. Wie kann man doch hier vernünftigerweise von „Echtheit und Unechtheit" reden? Ob echt oder unecht? diese Frage kann nur auftreten bei einer Schrift, deren Verfasser entweder sich selbst nennt, oder, wenn er seinen Namen verschweigt (wie Johannes im Ev. und 1 Joh.) doch durch das einstimmige Zeugniß der altkirchlichen Tradition sowie durch seine eigenen Andeutungen (z. B. daß er Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen, Ev. Joh. 19, 35; 1 Joh. 1, 1 fg.) als solcher bezeugt ist. Keines von beiden ist hier der Fall. Die Frage steht hier ganz so, wie beim Hebräerbrief, wo der Verfasser sich ebenfalls nicht nennt, und wo ebenfalls die Aussagen der alten Kirche zwischen apostolischer und nichtapostolischer Autorschaft getheilt sind, und wo ebenfalls stilistische und andere Gründe gegen die apostolische Abfassung entscheiden. So wenig man nun denjenigen, welche (wie z. B. ich und Delitzsch) den Hebräerbrief dem Apostelgehülfen Lucas zuschreiben, vernünftigerweise wird vorwerfen dürfen, daß sie den Hebräerbrief für „unecht" erklärten, ebenso wenig darf man vernünftigerweise denen, welche den zweiten und dritten Brief Johannis für Briefe des Presbyter Johannes halten, den Vorwurf machen, als ob sie die „Echtheit" dieser Briefe leugneten.

Noch weniger wird der Kanonicität dieser Briefe zu nahe getreten mit jener Ansicht und Ueberzeugung. Auch hier bietet der Hebräerbrief eine vollkommene Analogie. Bei solchen Schriften, deren Verfasser sich weder selbst nennt, noch von der patristischen Tradition mit Bestimmtheit angegeben zu werden vermag, hängt die Kanonicität ja durchaus nicht von der Frage nach dem einen oder andern Verfasser ab. Als göttlich inspirirt erweisen sich beide Briefe jedem aus dem Geiste geborenen durch den in ihnen waltenden Geist. Und daß sie im Alterthum sich langsamer verbreiteten und in einzelnen Landeskirchen eine Zeit lang unbekannt blieben, erklärt sich hinreichend aus ihrer Natur als Privatschreiben und aus ihrem mehr occasionellen Inhalte.

* * *

Die Frage nach den Lesern, dem Zweck und der Abfassungszeit ist in Betreff des dritten Briefes im obigen schon beantwortet. Was den zweiten Brief betrifft, so kann Κυρία sprachlich weder = curia (was wieder = ecclesia sein soll!) sein, wie Hammond meinte, noch kann es symbolische Bezeichnung einer oder der Gemeinde als der „Braut des Κύριος" sein (wie Hofmann und Huther meinen) — denn die Gemeinde ist zwar dem Bräutigam gegenüber die Braut und vielleicht auch dem Salomo, dem „Friedevollen" gegenüber die Sulamith, die „Friedevolle"; aber dem „Herrn", gegenüber ist sie nicht „die Herrin", sondern die gehorsame Magd. Ferner kann Κυρία auch nicht (wie Michaelis divinirte) die Bedeutung haben: „die am Tage des Herrn sich zum Behufe des Gottesdienstes versammelnde Gemeinde", sonst müßte auch etwa „Karoline", die in der Stadt des Heldenkaisers Karls des Großen, in Aachen, stationirte Kriegstruppe bedeuten können; endlich ist auch das nicht sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser irgend eine beliebige Frau als „auserwählte Herrin" und Gebieterin angeredet habe (wie Luther, Piscator, Beza, a Lapide, Sander u. a.) meinten*), oder als „Herrin Eklekte" (wie Lyra, Wetstein, Grotius, welche Ἐκλεκτή für einen Eigennamen halten). Somit fällt auch die kitzliche Untersuchung hinweg, ob diese „auserwählte Herrin" Drusia geheißen habe (was a Lapide in Erfahrung gebracht hat) oder ob es (wie Knauer scharfsinnig vermuthete) Martha, Lazari Schwester oder gar Maria die Mutter des Herrn war (wo man dann Κυρία wohl am passendsten mit Madonna übersetzen würde). Der letzteren Ansicht steht nur der Umstand entgegen, daß der Verfasser (mag es nun der Apostel oder der Presbyter) gewesen sein, sich besser ὁ νεώτερος als ὁ πρεσβύτερος genannt haben würde einer Frau gegenüber, welche um das Jahr 94 oder 96 aer. Dion.**) wenigstens ihre 130 Jahre hinter sich haben mußte.

Diese mehr oder minder kühnen Ansichten sich selbst über-

---

*) Es würde in diesem Falle freilich dieses Signora! ein schönes Gegenstück zu dem Monsignore! des a Lapide bilden.

**) Daß 2 Joh. sich auf 1 Joh. zurückbezieht, mithin nicht vor den Jahren 94—96 geschrieben sein kann, ist ja auf alle Fälle klar.

lassend, halten wir Κυρία nach dem Vorgang von Benson, Heumann, Bengel, E. G. Lange, Fritzsche, Paulus, Jachmann, Olshausen, de Wette, Lücke, Düsterdieck u. a. für den Eigennamen einer Frau, welche mit ihren Kindern sich zum Christenthum bekehrt hatte. Da V. 4 von dem Wandel dieser Kinder in der Wahrheit die Rede ist, so wird nicht an kleine Kinder, sondern an erwachsene Söhne und Töchter zu denken sein, also an eine kleine Zahl christlicher Haushaltungen, welche, die alte Mutter an der Spitze, eine jener kleinen, oben erwähnten Filialgemeinden bildeten. Die Schwesterkinder jener Kyria lebten nach V. 13 in Ephesus.

Wenn der Presbyter nun V. 4 schreibt, er freue sich, daß einige ihrer Kinder in der Wahrheit wandeln, und dann eine Mahnung zur Liebe (V. 5 fg.) und zum Festhalten am Bekenntniß Jesu Christi (V. 7) folgen läßt, und fortfährt: Sehet zu, daß ihr nicht verliert, was ihr erwirkt habt, und speciell noch V. 10 fg. die Anweisung gibt, den persönlichen Verkehr mit gnostischen Irrlehrern abzubrechen, und namentlich solche nicht in das Haus aufzunehmen: so liegt ja die ganze Veranlassung des Schreibens vor Augen. Offenbar hatten andere unter den Kindern der Kyria in ihren Häusern es an dieser Entschiedenheit des Widerstandes gegen die gnostische Verführung fehlen lassen; das Band der Liebe zwischen ihnen und den ersteren war bereits gelockert, die Gefahr eines Abfalls lag nahe. Davor soll dieser Brief sie bewahren, sie einstweilen zurückhalten, bis daß der Presbyter sie persönlich zu besuchen Zeit findet. — Er gibt aber seine Ermahnungen in einer solchen Form, daß er dabei recht geflissentlich an den gewaltigen Brief, den der Apostel geschrieben hatte, und den er als der Kyria und ihren Kindern bekannt voraussetzt, zurückerinnert, und auf diese Weise die Autorität des hochangesehenen (damals vielleicht schon gestorbenen) Apostels zum Stützpunkt seiner Bitten und Ermahnungen nimmt.

So gewähren uns diese beiden Briefe ein liebliches, lehrreiches, segenvolles Bild von der Persönlichkeit und treuen Wirksamkeit eines Apostelgehülfen und Apostelschülers, und zugleich einen lebendigen Einblick in die Verhältnisse der Hirtenleitung werdender Gemeinden, in die Thätigkeit der Glieder

eines Presbyteriums der apostolischen Zeit, und es reiht sich an die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller in der Person des Presbyter Johannes ein Mann, welcher, so wenige Zeilen er auch hinterlassen hat, doch als ein Mann voll Glaubens und heiligen Geistes, als ein rechtes leuchtendes Vorbild eines christlichen Presbyters dasteht.

Der zweite Brief Johannis.

V. 1—3. Uebersicht und Segenswunsch. Vor allem ist es nöthig, die richtige Lesart zu ermitteln, welche hier bedeutend schwankt. V. 1 liest cod. B καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, cod. A hingegen οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος, und in cod. G findet sich die Combination καὶ οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος. Letztere Variante hat, da sie offenbar nur Combination ist, am wenigsten für sich. Nach Düsterdieck, Huther u. a. wäre καὶ die echte Lesart, und δὲ die Correctur eines Abschreibers, welcher den Gegensatz markiren wollte. Da aber der cod. A durch den ganzen ersten Brief Johannis hindurch das so oft vorkommende hebraisirende adversative καὶ nirgends in δὲ umcorrigirt hat, so ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er es hier gethan, sondern die Vermuthung liegt weit näher, daß der Abschreiber des cod. B ein ursprüngliches δὲ in καὶ umcorrigirt habe, um den zweiten Brief dem ersten stilistisch conform zu machen, ein Streben, von dem wir sogleich noch mehrere Beispiele finden werden. — V. 2 liest nämlich A τὴν ἐνοικοῦσαν und daneben findet sich in jüngern Handschriften auch τὴν οὖσαν; cod. B hat dagegen τὴν μένουσαν, welches dann auch in dem durch diesen Codex bekanntlich sehr influencirten Vulgatatext wiederkehrt. Düsterdieck meint nun freilich, μένουσαν sei schon „durch die johanneische Schreibart gesichert.“ Aber gerade dies Anklingen an die johanneische Schreibart ist hier äußerst verdächtig. Wie ein Abschreiber hätte dazu kommen sollen, ein vorgefundenes μένουσαν in ἐνοικοῦσαν umzucorrigiren, dies läßt sich denn doch in der That auch nicht im entferntesten begreifen; die Auskunft Düsterdiecks, er habe μένουσαν durch

ἐνοικοῦσαν „interpretiren" wollen, zerfällt in sich selbst, da μένειν mindestens ebenso klar ist als ἐνοικεῖν, und weder überhaupt eines Interpretaments bedurfte noch in ἐνοικοῦσαν ein solches fand. „Die Wahrheit bleibt in euch" oder „die Wahrheit wohnt in euch" — da ist eines so deutlich, als das andere. Weit wahrscheinlicher ist, daß ein ursprüngliches ἐνοικοῦσαν in μένουσαν umcorrigirt wurde, theils um eine Conformität mit 1 Joh. 2, 14 und 24; 3, 9; 4, 16 herzustellen, theils, weil man den Sinn der folgenden Worte καὶ ἔσται μεθ' ἡμῶν κ. heraufinterpretirte. Aber gerade die Tautologie, welche das μένουσαν neben dem ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα bilden würde, spricht entschieden gegen die Lesart μένουσαν. Wenn einige jüngere Codices statt μεθ' ἡμῶν die Variante μεθ' ὑμῶν haben, so ist dies ὑμῶν offenbar nur aus V. 3 herübergeschrieben, entweder aus Versehen oder aus falschem Conformirungseifer. Wenn dagegen cod. A in Vers 3 die Worte ἔσται μεθ' ὑμῶν wegläßt (ebenso Syr.), so ist dies augenscheinlich aus einer Anwendung der falschen Grundsätze alexandrinischer Kritik geschehen. Man meinte, es sei unschön, daß das εἶναι μετὰ ... so rasch nach einander sich wiederhole, und ließ es das zweitemal als überflüssig hinweg. Allein schon die Umstellung der Worte (V. 2 μεθ' ἡμῶν ἔσται, V. 3 ἔσται μεθ' ὑμῶν) zeigt, daß die Worte nicht etwa bloß aus Versehen wiederholt und aus V. 2 in V. 3 hinübergeschrieben sein können, sondern echt sein müssen. Und gerade in jener Umstellung derselben liegt eine feine Wendung. Der Autor knüpft seinen Segenswunsch V. 3 absichtlich an den Schluß des V. 2 gesagten an. — Das Wort Κυρίου vor Jesu fehlt in A, B, Syr. Erp. Aeth. Vulg. und ist entschieden unecht.

Wir lesen also: Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐνοικοῦσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα· ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

Ueber ὁ πρεσβύτερος sowie über die Personen der Κυρία und ihrer Kinder ist in der Einleitung bereits das nöthige gesagt. Ἐκλεκτή heißt die Kyria im Sinne von 2 Tim. 2, 10;

1 Petr. 1, 1; 2, 9 u. a., d. i. im Sinne von ἅγιος. Ein jeder Christ ist ein ἐκλεκτός, weil er aus der profanen Welt herauserlesen ist zu der geheiligten Schaar der Gemeinde Gottes. (Vgl. meine christliche Dogmatik §. 560).

Der Relativsatz οὓς ἐγὼ κλ. ist so zu construiren, daß zu dem zweiten Subject ἀλλὰ καὶ πάντες κλ. natürlich ein ἀγαπῶσι zu ergänzen ist, und daß die Worte V. 2 διὰ κλ. von diesen Verbis ἀγαπῶ und ἀγαπῶσιν abhängen. Ἐγὼ steht nicht müßig, sondern wegen des folgenden Gegensatzes οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος ἀλλὰ κλ. — Zunächst spricht der Presbyter aus, daß er Kyria und ihre Kinder liebe, dann, daß alle, welche die Wahrheit erkannt haben, sie ebenfalls lieben. Kyria war also eine bei allen Christen, die sie kannten, in hoher Achtung stehende Frau, eine hervorragende Christin. — Die Worte οὓς ἀγαπῶ haben den Zusatz ἐν ἀληθείᾳ; es kann mit diesem Zusatze nicht bloß die Aufrichtigkeit der Liebe bezeichnet sein (Sachmann, Baumgarten-Crusius, Huther) — dagegen spricht die offenbare Beziehung auf das, was sofort weiter von der ἀλήθεια gesagt wird; andrerseits hat man aber auch kein Recht zu erklären: welche ich auf der Grundlage der objectiven christlichen Wahrheit liebe (Bengel, Lücke, Olshausen, Sander, Düsterdieck), welches ἐν τῇ ἀληθείᾳ heißen müßte. An der ersteren Erklärung ist soviel richtig, daß nicht das objective Fundament, sondern die Art und Weise des ἀγαπᾶν hier angegeben werden soll; falsch aber, daß ἀλήθεια bloß im menschlich profanen Sinn als Gegensatz zur Falschheit gefaßt wird. Wenn der Presbyter sagt, daß er sie „in Wahrheit liebe", so will er damit nicht sagen „ich liebe dich wirklich und aufrichtig", sondern ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist (sodaß der Begriff der ἀλήθεια als sittlicher, substantieller Begriff dem sittlichen Begriff der Liebe ebenso coordinirt ist, wie bei der umgekehrten Verbindung ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ). Seine Liebe ist eine solche, welche sich in voller Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Verhaltens bethätigt, also nicht blind ist gegen die Fehler und Sünden des Geliebten, nicht aus falscher Bequemlichkeit schont, sondern ihre Existenz in der Sphäre der ἀλήθεια, d. h. des ἀληθὴς εἶναι, hat. So bildet das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ namentlich einen Gegensatz gegen

jene verkehrte Freundschaft mit Christusleugnern, vor der V. 7—11 gewarnt wird. Ἀλήθεια bezeichnet hiernach nicht die Wahrheit im objectiven Sinn (die geoffenbarte Wahrheit), sondern die Wahrheit als subjective christlich-sittliche Bestimmtheit des Gemüthes und Wesens. — So gefaßt ist ἀλήθεια nicht gleichbedeutend mit dem, was hernach ἡ ἀλήθεια genannt wird, wohl aber steht es in enger sachlicher Beziehung dazu. Denn wer die objective Wahrheit der Offenbarung Gottes in Christo erkannt hat (ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν), der hat die Wahrheit qua Wesen Gottes (vgl. oben zu 1 Joh. 2, 4) in sich selbst wohnen, und wird nun um dieser Wahrheit willen, die in ihm sowie in den zu Liebenden wohnt (διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐνοικοῦσαν ἐν ἡμῖν) auch diese ἐν ἀληθείᾳ d. h. innerhalb der Sphäre der, durch diese inwohnende Wahrheit normirten subjectiven Gesinnung, lieben.

Warum der Verfasser das Bekehrtsein zum Christenthum hier als „Erkannthaben der Wahrheit" bezeichne, wird aus dem soeben gesagten von selbst klar; ebenso der Sinn der Anfangsworte von V. 2. — Ἡμῖν ist natürlicherweise communicativ, = in mir wie in ihnen (den τέκνοις). — Die Frage, ob der Verfasser mit πάντες alle Christen aller Länder (Beda, Lyra, Düsterdieck, Huther) meine oder diejenigen Christen alle, welche mit Kyria in irgend einer Berührung stehen (Grotius, Carpzov, de Wette, Lücke) wird offenbar im letzteren Sinne entschieden werden müssen. In dem Worte πάντες liegt freilich keine Beschränkung, wohl aber in der Situation.

In den Worten καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα liegt nicht eine Fortsetzung des Attributs τὴν ἐνοικοῦσαν ἐν ἡμῖν, als ob man aufzulösen hätte: διὰ τὴν ἀλήθειαν, ἣ ἐνοικεῖ ἐν ἡμῖν καὶ ἔσται μεθ' ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, sondern in diesen Worten geht der Presbyter zu einem neuen substantiellen Hauptgedanken über. Er spricht den Wunsch aus: „Und diese Wahrheit (welche in uns wohnt) möge bei uns sein in Ewigkeit" (Grotius, Jachmann, Lücke). Daß unser ἔσται nicht als Voraussage (Bengel, de Wette, Düsterdieck, Huther), sondern als Wunsch zu fassen ist, geht deutlich daraus hervor, daß der folgende Segenswunsch sich in der Form auf's engste anschließt: „(Ja) sein möge mit euch Gnade" u. s. w. Das ist ja der ganze Anlaß

und Inhalt des Briefes, daß einige der Kinder jener Kyria in Gefahr sind, aus der Wahrheit zu fallen. Deshalb stellt der Presbyter mit solchem Nachdruck den Segenswunsch an die Spitze, daß die Wahrheit, die in uns wohnt, bei uns bleiben möge. In den Worten Ἔσται μεϑ' ὑμῶν χάρις κλ. tritt dann die Beziehung dieses zuerst allgemein und communicativ hingestellten Wunsches auf die angeredete Kyria und ihre Kinder noch deutlicher hervor.

Der Segenswunsch (V. 3) selber bedarf kaum einer Erklärung. Die Gnade ist der allgemeinste Quell all unsers Heils und neuen Lebens; als Erbarmen erweist sich diese Gnade unseren besonderen Versündigungen und Veruntreuungen und dem uns von uns selbst dadurch bereiteten Elend gegenüber; und der Friede des Herzens mit Gott ist die Frucht dieser erbarmenden Gnadenerweise in uns. Von Gott dem Vater kommt die Gnade, und durch Jesum Christum, den Sohn des Vaters (wie er hier bereits nicht ohne Grund, im Gegensatze zu den V. 10 zu erwähnenden Verführern und Irrlehrern bezeichnet wird) ist und wird sie vermittelt. Diese Gnade, dies Erbarmen, dieser Friede soll μεϑ' ὑμῶν sein ἐν ἀληϑείᾳ καὶ ἀγάπῃ; damit wird angegeben, in welchen Früchten sich diese Gnadenerweise als daseiend erweisen sollen. Wie der Verfasser selbst und jeder wahre Christ „in Wahrheit liebt" (ἀγαπᾷ ἐν ἀληϑείᾳ) und „in Liebe wahr ist" (ἀληϑεύει ἐν ἀγάπῃ), so soll es auch bei den Angeredeten sein. Der Presbyter hat aber noch einen besondern Grund, gerade diese beiden Momente hervorzuheben. Denn das sind ja die beiden Ermahnungen, die er im folgenden zu geben hat, daß sie festhalten an der ἀγάπη sowie an jenem Wesen subjectiver ἀλήϑεια, welches in dem Festhalten der objectiven Wahrheit sich manifestirt. Die Worte ἐν ἀληϑείᾳ καὶ ἀγάπῃ enthalten also zugleich eine Hinweisung auf den Inhalt des ganzen Briefes.

Daß nun der Presbyter der Gefahr einer Verführung durch gnostische Irrlehrer nicht entgegentreten konnte, ohne unwillkürlich dabei an den Brief seines Lehrers, des Apostels, sich zu erinnern, versteht sich von selbst. Dann konnte er es auch nicht thun, ohne die Leser auf diesen Brief hinzuweisen. Schon die Combination der beiden Hauptmomente: Wahrheit und Liebe

erinnert deutlich genug an die beiden Momente des vierten Abschnitts (und Kapitels) des apostolischen Johannisbriefes. Nur um so bedeutsamer ist die **völlig selbständige Art**, wie der Presbyter hier V. 1—3 zu diesen Momenten (von dem **subjectiven** Ausgangspunkte ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ aus) hinleitet.

V. 4—6. **Erste Mahnung, zur Liebe.** Mit V. 4 beginnt nun der eigentliche Inhalt des Briefes. „Ich habe mich sehr gefreut" (den Aorist würden wir im deutschen Briefstil mit dem Perfectum wiederzugeben haben, da wir das deutsche Imperfectum nur bei **Erzählungen** setzen), „daß ich unter deinen Kindern (solche) gefunden habe, welche in **Wahrheit** wandeln, wie wir ein Gebot empfangen haben vom Vater." Das partitive ἐκ (mit zu ergänzendem τινάς) ist kein Hebraismus, sondern echt griechisch, vgl. Aristoph. Nub. 1089 fg.). Der Qualitätsbegriff liegt nicht in dem Satze mit καθώς, sodaß ἐν ἀληθείᾳ bloß adverbialische Nebenbestimmung der Modalität wäre („die in Wirklichkeit so wandeln, wie wir ein Gebot haben"), sondern ἐν ἀληθείᾳ bildet den Qualitätsbegriff. „In **Wahrheit** wandeln" ist analog zu erklären, wie oben V. 1 „in **Wahrheit** lieben", und schließt sich enge an an die Schlußworte des dritten Verses. Im Deutschen können wir den Sinn, den der Verfasser mit ἐν ἀληθείᾳ ausdrückt, kaum recht klar ausdrücken, ohne den Artikel zu setzen: „in der Wahrheit" (weil wir nämlich gewohnt sind, im Deutschen „in Wahrheit" im adverbialen Sinne = revera zu brauchen). Der Verfasser hat den Artikel nicht gesetzt, weil er nicht an die objective dogmatische Wahrheit, sondern an jenes subjective, dem Menschen von Gott mitgetheilte Wesen des ἀληθὴς εἶναι gedacht haben will. — „In der Wahrheit wandeln" ist der allgemeine, alle Seiten des christlich bestimmten und christlich geheiligten Lebens umfassende Ausdruck (de Wette, Sander, Huther, Düsterdieck) und nicht etwa (mit Lücke) bloß auf die Bruderliebe allein zu beziehen. In ἀληθείᾳ wandelt derjenige Christ, welcher nicht bloß dem Namen, sondern dem Wesen nach Christ ist, in welchem das Wesen dessen, der die substantielle ἀλήθεια ist, lebendig geworden. Der Satz καθὼς κλ. kann nicht eine specifische Qualitätsbestimmung sein, durch deren Hinzufügung eine besondere Species des Wandels in der Wahrheit herausgehoben

werden sollte („welche so, wie wir ein Gebot haben, in der Wahrheit wandeln") denn dann müßte es auch eine dem Gebot des Vaters widersprechende Art, in der Wahrheit zu wandeln, geben. Der Satz mit καθὼς kann nur entweder appositionell (explicativ) gefaßt werden, sodaß der Begriff περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ erklärt würde durch den Begriff περιπατεῖν καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν („welche wandeln in der Wahrheit, d. h. so, wie wir ein Gebot empfangen haben") — hierbei müßte aber καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν für κατ' ἐντολὴν ἣν ἐλάβομεν stehen — oder jener Satz kann auch argumentativ gefaßt werden (καθὼς „wie wir denn", „wie wir ja") und dies ist an sich das einfachere; auch stimmt damit der Gebrauch von καθὼς in V. 6. Der Gedanke ist dann dieser: „Ich habe unter deinen Kindern gefunden, welche in der Wahrheit wandeln; wie wir denn auch (in der That) ein Gebot vom Vater haben (daß wir in der Wahrheit wandeln sollen)" d. h. wie dies denn auch Gottes Wille ist. Bei der ἐντολὴ an das V. 5 folgende Gebot der Liebe zu denken (Düsterdieck) ist verkehrt. V. 4 ist nicht aus V. 5 zu erklären. Wer V. 4 las, konnte bei der ἐντολὴ durchaus nur an das Gebot: in der Wahrheit zu wandeln (vgl. Matth. 21, 28 fg.; Ev. Joh. 14, 15 u. a.) denken.

Der Presbyter hat unter den Kindern der Kyria solche gefunden, welche in der Wahrheit wandeln. Indem er hierüber seine Freude ausspricht, deutet er zart an, daß er nicht allen ihren Kindern dieses Lob ertheilen könne. Daraus folgt nun allerdings nicht das, daß die andern Kinder noch Heiden gewesen wären, wohl aber, daß der Presbyter sie nicht als in der Wahrheit wandelnd erfunden hat. Und eben hieraus erklären sich ja die folgenden Mahnungen und Warnungen. Auf die wunderlichste Weise zerreißt Düsterdieck diesen auf der Hand liegenden Zusammenhang zwischen V. 4 und den folgenden Versen, indem er supponirt, der Verfasser rede nur darum von einigen Kindern der Kyria, weil er die übrigen „noch nicht kennen gelernt habe." Der Zweck und Anlaß seines Schreibens soll deshalb nach Düsterdiecks Meinung nicht dieser gewesen sein, die Kyria auf die einem Theil ihrer Kinder drohenden geistlichen Gefahren aufmerksam zu machen und durch

die Mutter auf die Kinder einzuwirken; sondern „der Apostel habe einige von den Kindern der Kyria als wackere Christen (sic!) kennen gelernt“, und bezeuge ihr darüber seine Freude. Alle weiteren Mahnungen und Warnungen füge er dann ohne alle und jede specielle Veranlassung bei! So werden aber dem Briefe Mark und Knochen ausgezogen! — Die Behauptung aber, daß der Verfasser τοὺς περιπατοῦντας hätte schreiben müssen, um auszudrücken, daß er „unter ihren Kindern einige in der Wahrheit wandelnde gefunden habe“ (Düsterdieck) ist rein aus der Luft gegriffen. Der Artikel hätte gesetzt werden können; aber ohne diesen Artikel können die Worte sprachlich auch nichts anderes heißen, als: „ich habe unter deinen Kindern in der Wahrheit wandelnde gefunden; und schwerlich wird jemand aus dem fehlenden Artikel den Sinn herauslesen, daß der Autor nur diese in der Wahrheit wandelnden Kinder kennen gelernt habe und die übrigen noch nicht kenne. Im Gegentheil, durch das Fehlen des Artikels tritt der Begriff „einige“ noch schärfer hervor.

Es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine bloße Beschränkung des Lobes verhüllt. Diese Zartheit hat ihren Grund darin, daß er nicht an die in Verirrung begriffenen Kinder selbst, sondern an die alte ehrwürdige Matrone sein Schreiben richtet. Er wollte ihr gegenüber nicht sogleich mit einem Worte beginnen, welches ihr wehe that. „Ich habe mich gefreut, daß ich unter deinen Kindern solche, die in der Wahrheit wandeln, gefunden habe. Und nun bitte ich dich, Kyria, ... daß wir einander lieben“ u. s. w. Das war ja für eine Kyria deutlich genug gesprochen.

Die Frage, ob der Verfasser zufällig (Lücke, Düsterdieck, Huther) oder nach einer besonders angestellten Prüfung (Sander) die Entdeckung gemacht, daß etliche Kinder der Kyria in der Wahrheit wandeln, fällt bei der richtigen Einsicht in die Situation von selbst als eine müßige hinweg. Einige ihrer Kinder hat er als in Wahrheit wandelnde erfunden, andere nicht, d. h. von den letzteren hat er vernommen, daß sie mit Irrlehrern Umgang angeknüpft haben und daß die Liebe zur Gemeinde und zu den Kindern Gottes in ihnen erkaltet ist, während

er von den ersteren mit Freuden vernommen hat, daß sie treu und fest stehen im Glauben und in der Liebe.

Vers 5 knüpft er mit καὶ νῦν seine Bitte an die V. 4 mitgetheilte Wahrnehmung. Daß νῦν nicht temporal ist (im Gegensatz zum Aorist ἐχάρην), sondern mit καὶ zusammengehört, darin hat Düsterdieck gegen Lücke, de Wette, Sander und Huther Recht. Καὶ νῦν ist logische Anknüpfung, nur nicht (wie Düsterdieck meint) an den Gedanken, daß durch ein göttliches Gebot der Wandel der Gläubigen normirt werde, sondern an die in V. 4 ausgesprochene Hauptthatsache, daß von den Kindern der Kyria etliche in der Wahrheit wandeln. Da dem so ist, so bittet*) er sie, daß gegenseitige Liebe stattfinden möge. Daß er nicht befiehlt oder mahnt, sondern bittet, ist wieder ein Zug der Zartheit und Demuth, welche der Greisin**) gegenüber am Platze war (denn von einer solchen „Amts"-Prärogative, vor welcher die rein menschlichen Verhältnisse in den Staub sinken müßten, weiß das Neue Testament überhaupt nichts). Aber wen man darum bitten muß: ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, in dessen Kreise muß es an diesem ἀγαπᾶν ἀλλήλους fehlen.

οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινήν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, schiebt der Verfasser ein, und spricht damit einfach die Erinnerung aus, daß das Gebot, einander zu lieben, ja ein der Kyria längst bekanntes sei, daß er also nichts neues und etwa unerhörtes von ihr begehre, sondern nur von neuem eine Bitte thun müsse, deren Begründetsein und Berechtigtsein sie ohne alle Frage anerkennen werde. So der Sinn, wie er aus dem Context sich ergibt. — Nur der Form nach erinnern diese Worte an die Stelle 1 Joh. 2, 7, und es ist

---

*) Ganz grundlos ist, was Düsterdieck zu 1 Joh. 5, 16 und 2 Joh. 5 über den Unterschied von ἐρωτᾶν und αἰτεῖν vorbringt. Ἐρωτᾶν soll das Bitten unter Gleichgestellten, αἰτεῖν das Bitten zum Höherstehenden sein. Daher nenne Jesus sein Beten stets ein ἐρωτᾶν. Aber gerade 1 Joh. 5, 16 wird unser Beten zu Gott mit ἐρωτᾶν bezeichnet. Das richtige ist, daß ἐρωτᾶν ursprünglich interrogare dann rogare heißt, αἰτεῖν aber ursprünglich „fordern" (daher αἰτία Rechtsforderung, causa) und dann allgemein petere „begehren." Ein wesentlicher Unterschied ist nicht vorhanden, am allerwenigsten der von Düsterdieck behauptete.

**) Ueber das Alter der Kyria vgl. das in der Einleitung bemerkte.

dies wohl nicht zufällig. Der Presbyter hat bereits im Sinne, V. 6 fg. auch an den Inhalt dieses apostolischen Schreibens zu erinnern, und so bildet er seinen selbständigen Gedanken der Form nach ähnlich einer Stelle jenes Briefes, welche einen etwas verschiedenen (obwohl analogen) Gedanken enthielt. Wir haben gesehen, daß die ἐντολὴ, welche der Apostel 1 Joh. 2, 7 als eine nicht neue, sondern von Anfang gegebene hinstellt, nichts anderes ist, als die: „daß Gott Licht ist (und wir im Lichte wandeln müssen)", und daß er dieser ἐντολὴ παλαιά dann V. 8 die neue ἐντολὴ: „daß das Licht bereits scheint", entgegenstellt. Unsere Stelle hat nur mit V. 7, nicht mit V. 8 Aehnlichkeit. Wie dort der Apostel Johannes gesagt hatte, es sei keine neue ἐντολὴ, sondern die von Anfang gegebene, daß Gott Licht ist und wir im Lichte wandeln sollen: ähnlich und unter Anspielung auf jene Stelle (zugleich aber auch auf Ev. Joh. 13, 34) sagt hier der Presbyter Johannes, es sei keine neue, sondern eine von Anfang (von Christo selbst, Ev. Joh. 13, 34) an gegebene ἐντολὴ, daß wir einander lieben sollen. Der Zweck, warum er dies sagt, ist nun hier ein ganz anderer; er will damit, wie schon bemerkt, seine Bitte unterstützen und bekräftigen, daß er die Kyria erinnert, er bitte nicht um etwas neues, sondern nur von neuem um eine Sache, deren Nothwendigkeit sie ja längst kenne und anerkenne. Wie verkehrt es sei, die Stelle 1 Joh. 2, 7 (wo von der ἀγάπη im ganzen Context mit keinem Worte die Rede ist!) aus der unsern erklären zu wollen, haben wir dort gesehen; nicht minder verkehrt wäre es, unsere Stelle aus jener erklären zu wollen. Jede der beiden Stellen hat ihren eigenen, selbständigen, durch den Context bedingten Inhalt; nur die Form dieses Inhaltes hat der Presbyter hier unter Reminiscenz und Anspielung auf jene apostolische Stelle ausgebildet. Er sagt vom speciellen Gebot der gegenseitigen Liebe, was der Apostel vom allgemeineren Gebote des Wandels im Lichte gesagt hatte.

Vers 6 fügt nun der Presbyter zwei Gedanken bei, welche — in dieser Kürze und Unvermitteltheit zusammengestellt — etwas vollkommen räthselhaftes haben würden, wenn sie nicht eben geflissentliche Hindeutungen auf den, als der Kyria wohlbekannt vorausgesetzten Brief des Apostels Johannes wären.

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ; daß die Liebe selber nichts isolirtes ist, sondern im Halten der Gebote überhaupt besteht, sagt er zuerst. So wird vor allem begreiflich, wie er V. 5 das, was der Apostel vom Wandel im Licht überhaupt gesagt hatte, auf die Forderung der Liebe übertragen kann. Zugleich aber spricht er damit aus, was er unter dem ἀγαπῶμεν ἀλλήλους verstehe, nämlich nicht eine weichliche, selbstsüchtige, genießen wollende Liebe zum Nächsten, sondern eine in Pflichterfüllung sich kundgebende. Ἡ ἀγάπη ist allgemein gesagt, und nicht auf die Nächstenliebe allein zu beschränken; aber wenn von der Liebe überhaupt gilt, daß sie in einem περιπατεῖν κατὰ τὰς ἐντολὰς bestehe, so muß es auch von der Nächstenliebe gelten, daß sie in Erfüllung der das Verhältniß zum Nächsten normirenden Gottesgebote besteht. Den Gedanken aber in solcher Allgemeinheit hinzustellen, ist der Presbyter dadurch veranlaßt, daß er eben hier nicht in seinem Namen redet, sondern einen Ausspruch des Apostels reproducirt. Es ist die Stelle 1 Joh. 5, 3: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Die Worte τοῦ θεοῦ muß er natürlich weglassen, da er von dem ἀγαπᾶν ἀλλήλους soeben spricht; so verallgemeinert er den Gedanken (wozu in 1 Joh. 5, 2 die Berechtigung lag), citirt aber (nur mit der unwesentlichen Aenderung des τηρεῖν in περιπατεῖν, was wiederum zur Beziehung auf die Nächstenliebe besser paßte) die wesentlichen Bestandtheile jenes apostolischen Ausspruches, und zwar so wörtlich, daß er auch die ganze Form αὕτη ἐστιν ἡ ἀγάπη ἵνα beibehält.

Aber dort hatte der Apostel ja die beiden Gedanken einander gegenübergestellt, daß die Liebe zu Gott sich in der Bruderliebe und wiederum die Bruderliebe in der Bewahrung der Gebote Gottes zeige. Nachdem der Presbyter den zweiten citirt hat, fühlt er sich daher auf sehr natürliche Weise veranlaßt, auch etwas dem ersten analoges beizufügen. Da er es nun aber nicht mit dem Paare von Begriffen: Gottesliebe und Bruderliebe, sondern mit der Bruderliebe und dem Halten der Gebote zu thun hat, so gestaltet sich sein zweiter Gedanke so: αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. Die Worte καθὼς κλ. sind parenthetisch ein-

geschoben, und daß καθὼς hier „wie ja denn" heiße, ist nicht streitig. Die Worte ἐν αὐτῇ aber beziehen sich nicht auf ἐντολὴ zurück (wo der Nonsense entstände: „dies ist das Gebot, daß eben dies Gebot gehalten werde"; das Gebot hätte also keinen andern Inhalt, als den, daß es gehalten werden solle, d. h. keinen Inhalt!) sondern auf ἡ ἀγάπη. „Dies ist (wie ihr ja von Anfang gehört habt) das Gebot, daß ihr in der Liebe wandeln sollt." — Die Form erinnert an 1 Joh. 4, 21, der Inhalt an 1 Joh. 4, 7 und 11. Die ganze scharfe und völlig unvermittelte Gegenüberstellung der beiden Gedanken ruht aber eben völlig auf dem Abschnitt 1 Joh. 4, 1 — 5, 3 (dessen Schlußvers wörtlich citirt ist), und man sieht gleichsam mit Augen, wie der Verfasser nur darum so kurz sein kann, weil er diesen Abschnitt als der Kyria wohlbekannt voraussetzt. Zum Ueberflusse deutet er in den Worten καθὼς κλ. auch an, daß er sich hier auf bekanntes beziehe.

V. 7—11. Zweite Mahnung: Warnung vor dem Gnosticismus. Wenn die Erinnerung, daß viele πλάνοι in die Welt gekommen, durch ὅτι an das vorige angereiht wird, so zeigt sich darin, daß der Verfasser in dem Dasein dieser πλάνοι den Grund und Anlaß sieht, wegen dessen die vorangehende Mahnung zur Liebe nothwendig geworden sei (de Wette, Düsterdieck). Das Erkalten der Liebe hat also in dem Verhältniß jener τέκνα zu den πλάνοις seine Ursache. (Unnöthig und unthunlich ist es dagegen, mit Lücke und Huther ὅτι grammatisch von ἐρωτῶ σε abhängen zu lassen).

Unser siebenter Vers ist nun wieder nichts anderes, als ein, in unwesentlichen Dingen frei behandeltes Citat der Stelle 1 Joh. 5, 1—3 unter Reminiscenz an 1 Joh. 5, 6 und Kap. 2, 22. Schreibt der Apostel: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον, so schreibt der Presbyter, indem er aus 1 Joh. 5, 6 sogleich den Begriff der πλάνη heraufnimmt: ὅτι πλάνοι εἰςῆλθον εἰς τὸν κόσμον. (Die Lesart ἐξῆλθον oder ἐξῆλθαν, cod. A, wird von Huther mit Recht für eine Correctur nach 1 Joh. 2, 19; 4, 1 gehalten. Wie cod. B lese, ist ungewiß. Εἰςῆλθον lesen G J Theophylakt, Oecumenius u. a.). Den Inhalt der πλάνη selber faßt nun der Presbyter wörtlich nach 1 Joh. 5, 2 (ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) in die Worte: οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Dann schließt er, unter sichtlicher Reminiscenz von 1 Joh. 2, 22 (οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος) mit den Worten: οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος, indem er, auf die Anfangsworte unsers Verses zurückweisend, den πλάνος mit aufnimmt.

Der Sinn aller dieser Worte ist durch das zu 1 Joh. 4, 1 fg. bemerkte bereits erläutert. Der Zweck derselben ist ebenfalls klar, und wird V. 8 noch deutlicher entwickelt. Der Presbyter erinnert die Kyria kurz aber deutlich an dasjenige, was der Apostel über jene Irrlehrer geschrieben, und zwar über den widerchristlichen, christusfeindlichen Charakter derselben. Daran gedenkend, wird sie es nicht für eine gleichgültige, unbedeutende Sache halten, ob solches Gift in ihrer Familie einschleiche.

Vers 8 liest cod. B ἀπολέσητε ... εἰργασάμεθα ... ἀπολάβητε, dagegen hat cod. A dreimal die zweite Person Pluralis (die Recepta liest nach Minuskeln dreimal die erste Person Pluralis) Lachmann, Tischendorf, Huther und Düsterdieck folgen mit Recht dem cod. B; wie leicht konnten Abschreiber auf den Einfall kommen, εἰργασάμεθα müsse in εἰργάσασθε umcorrigirt werden, weil doch der, welcher in Gefahr zu verlieren stehe, der nämliche sein müsse, welcher das zu verlierende erarbeitet habe. Ebenso leicht konnte die Recepta entstehen, sobald ἀπολέσητε und ἀπολάβητε nach εἰργασάμεθα corrigirt wurde. — Sowie nun εἰργασάμεθα gelesen wird, fallen von selbst die Erklärungen derer hinweg, welche bei dem ἐργάζεσθαι an dasjenige denken, was der Gläubige durch die Arbeit der Buße und den Kampf des Glaubens sich „erarbeitet", d. h. errungen habe, sei es der Lohn (= μισθὸν πλήρη, Calov u. a.), sei es die Gemeinschaft und Gnade Gottes (J. Lange, Heumann), sei es die guten Werke u. dgl. Mit ἐργάζεσθαι ist vielmehr die Arbeit und Thätigkeit der Diener des Evangeliums gemeint, durch welche die Angeredeten bekehrt und bis hierhin gefördert wurden (Huther, Düsterdieck), und mit ἃ εἰργασάμεθα ist eben das Stadium des Heilslebens, welches durch jene Thätigkeit in der Kyria und ihren Kindern zu Stande gekommen ist, zu verstehen. Sie sammt den Ihren (die Anrede βλέπετε richtet sich an diese alle, wenn auch vorzugsweise an diejenigen

unter ihren τέκνοις, von welchen das περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ V. 4 nicht gilt) soll zusehen, daß das (Leben in Christo) nicht zu Grunde gehe, was durch den Dienst des Presbyters Johannes und der andern Hirten und Lehrer in ihnen zu Stande gekommen ist, daß sie vielmehr vollen Lohn davontragen. Βλέπετε ἑαυτούς wie Marc. 13, 9, sich selbst anblicken, d. h. auf sich sehen, auf sich Acht haben. Unter μίσϑος πλήρης können nicht die hienieden schon stattfindenden Früchte der apostolischen Arbeit (Calov) verstanden werden; denn es ist nicht von dem Lohne die Rede, den die Lehrer für ihre Arbeit ernten sollen, sondern von dem, welchen die Kyria sammt ihren τέκνοις davontragen soll (ἀπολαμβάνειν wie Matth. 10, 41; Luc. 16, 25; Gal. 4, 5; Coloss. 3, 24). Μισϑός bezeichnet vielmehr hier ebenso wie Luc. 6, 23; 1 Cor. 3, 14 u. a. die ewige Seligkeit als Kampfpreis (als einen „aus Gnaden zugerechneten Lohn“, vgl. Röm. 4, 4). Es entsteht nun aber die Frage, was man sich als Gegensatz zu dem μισϑός πλήρης zu denken habe? Man sollte meinen, wer das ἐργαζόμενον verliere und verscherze, empfange nicht nur unvollständigen Lohn, sondern gar keinen. Dadurch bewogen, erklären Aretius und Grotius ganz richtig, das ewige Leben werde als der volle Lohn bezeichnet im Gegensatze zu dem mancherlei Gnadenlohn, den der Gläubige schon hienieden empfange (wobei man dann nur nicht mit Grotius an Luc. 10, 7, sondern an den Vorschmack der Seligkeit, den Frieden des Gewissens zu denken hat). Bengel will an die diversitas graduum in gloria denken; allein, wo es sich um ein Bewahren oder Verscherzen des Gnadenstandes handelt, da kann nicht an verschiedene Grade der Herrlichkeit, sondern nur daran gedacht werden, ob man zu dem bisher schon empfangenen μισϑός auch noch den μισϑός πλήρης der Seligkeit empfange oder nicht*).

*) Düsterdieck versichert freilich: „ein solcher Gegensatz des zukünftigen und des gegenwärtigen Lebens liegt durchaus nicht im Zusammenhange.“ Ἃ εἰργασάμεϑα ist doch wohl etwas in der Vergangenheit erworbenes und gegenwärtig vorhandenes, und unter μισϑός πλήρης versteht er selber „den zukünftigen seligen Lohn.“ Da dürfte es denn mehr kühn als wahr sein, den Gegensatz der Zukunft und Gegenwart im Context nicht liegend finden zu wollen! Aber soweit geht Düsterdieck in der Vergeßlichkeit, daß er eben die Aretius'sche Erklärung, unmittelbar nachdem er sie verworfen, selber

Vers 9 citirt der Presbyter noch einen Ausspruch aus dem apostolischen Briefe, und zwar einen Ausspruch, welcher das logische Mittelglied zwischen dem in V. 8 geforderten Bleiben im Gnadenstande und dem V. 7 geforderten Beharren beim Bekenntniß Jesu Christi als des im Fleische gekommenen bildet. Es ist nämlich der Ausspruch: Wer bei dieser διδαχὴ bleibt, der hat den Vater und den Sohn. Dieser Ausspruch steht 1 Joh. 2, 23, und wird hier wieder in so unvermittelter Weise, so ohne alle nähere Begründung und Entwicklung citirt, daß man wieder deutlich sieht: der Verfasser will nicht einen neuen Gedanken lehren, sondern an einen den Angeredeten bereits recht wohl bekannten apostolischen Lehrausspruch erinnern und sich darauf berufen.

Das Citat ist ganz ähnlich in freier Weise behandelt, wie oben V. 6 das Citat der Stelle 1 Joh. 5, 3. Πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ, ϑεὸν οὐκ ἔχει, schreibt er, ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. So lesen A, B Copt. Sah. die Recepta hat statt προάγων das Wort παραβαίνων (nach G und J), was offenbar erleichterndes Interpretament ist. — Was nun vor allem das Verhältniß zu 1 Joh. 2, 23 betrifft, so beginnt der Presbyter wie dort mit πᾶς ὁ, gibt auch den Prädicatsbegriff οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει dem Sinne nach wieder durch die Worte ϑεὸν οὐκ ἔχει, und stellt dann, wie dort, dem negativen Glied ein positives entgegen. Die Abweichungen aber sind nicht zufällig und willkürlich, sondern reduciren sich alle darauf, daß er seinem Contextgedanken nach hier nicht mit dem Paar von Begriffen: „Bekenntniß des Sohnes" und „Haben des Vaters", sondern mit dem verwandten aber etwas anders modificirten Paar von Begriffen: „Bekenntniß Christi" und „Haben des Vaters und Sohnes" zu thun hat. Darum stellt er nicht ἀρνούμενος τὸν υἱὸν und ἔχειν τὸν πατέρα als Subject und Prädicat einander gegenüber, sondern als Subjectsbegriff stellt

---

als die richtige hinstellt, indem er unter dem μισϑὸς πλήρης „das zukünftige selige Leben der vollendeten Gemeinschaft mit Gott" versteht, „welches herrlicher sein wird, als das schon gegenwärtige Haben". So schreibt Düsterdieck, nachdem er eben versichert hatte, ein Gegensatz des zukünftigen und gegenwärtigen liege nicht im Zusammenhange!!

er das μὴ μένειν ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ hin und als Prädicatsbegriff das ἔχειν τὸν Θεόν; indem nämlich ihm der Hauptnachdruck auf dem ἔχειν liegt, und der Gegensatz von πατέρα und υἱὸν zurücktritt, ist es das völlig angemessene, den allgemeinern Ausdruck Θεὸν zu setzen. Das positive Gegenglied muß er nun natürlich nach Analogie des vorangehenden negativen bilden; auch hier muß das μένειν ἐν τῇ διδαχῇ den Subjectsbegriff, das ἔχειν τὸν ... den Prädicatsbegriff bilden. Aber so sichtlich ist gleichwohl der Einfluß der Stelle 1 Joh. 2, 23, daß er das Begriffspaar, welches dort in den Vordergrund tritt, πατὴρ und υἱός und somit den 1 Joh. 2, 23 liegenden Gedanken: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει, mit in die Prädicatsbestimmung aufnimmt und deshalb schreibt: καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. (So liest B, cod. A stellt υἱὸν voran; dem Contextgedanken nach muß aber nothwendig πατέρα das mit Nachdruck vorangestellte Glied sein). — Auch hier behandelt also der Verfasser das Citat mit voller Freiheit und Selbständigkeit; die Hinweisung und Berufung auf den apostolischen Ausdruck, die Erinnerung an die Gedankenreihe von 1 Joh. 2, 18 ff. liegt unverkennbar vor Augen; mehr bedurfte es nicht; in Einzelheiten konnte der Presbyter als ein selbst vom Geiste Gottes inspirirter heiliger Mann Gottes die Stelle ebenso frei zu seinem contextlichen Behufe umbilden, als nur immer der Apostel selber dies hätte thun können*).

Ueber den Gedanken selbst ist nichts mehr zu erinnern, da derselbe schon bei 1 Joh. 2, 23 seine Erklärung gefunden hat. Was die Worte betrifft, so ist der Genitiv τοῦ Χριστοῦ bei der διδαχή nicht genitivus subjecti (Huther, Düsterdieck), sondern wie aus dem Verhältniß zu 1 Joh. 2, 23 hervorgeht, genitivus objecti

*) Man darf daher diese Freiheit der Behandlung ja nicht etwa als einen Beweis für die apostolische Abfassung beibringen. — Andererseits sind diese sichtlichen Hinweisungen auf 1 Joh. an sich natürlich auch noch keine Beweise gegen die apostolische Abfassung. Nur mittelbar sind sie letzteres; insofern wir es nämlich hier mit Citaten zu thun haben, fällt die vermeintliche stilistische Aehnlichkeit zwischen 1 und 2 Joh. hinweg. Nicht wo er von sich aus redet, sondern nur wo er auf Stellen aus 1 Joh. Bezug nimmt, braucht der Autor von 2 Joh. specifisch johanneische Ausdrücke und Wendungen.

(Bengel, J. Lange, Lücke, Sander u. a.). — Was nun jenes προάγων betrifft, welches dem καὶ μὴ μένων vorangestellt ist, so heißt προάγειν an sich praecedere, vorwärtsgehen, fortschreiten, findet aber hier eben in dem μὴ μένων seine Erklärung. Wer in dem Sinne Fortschritte in der Erkenntniß macht, daß er nicht in der Lehre von Christo bleibt, der hat Gott nicht. Unverkennbar ist hier die (von Huther mit Recht behauptete, von Düsterdieck geleugnete) Rücksicht auf das Vorgeben der Gnostiker, daß ihre Lehre einen Fortschritt in der Erkenntniß constituire. Es gibt einen Fortschritt (will der Presbyter sagen) wobei der gelegte Grund verlassen wird, und ein solcher Fortschritt ist Abfall. In allem (wahren) Fortschritt der Erkenntniß muß ein Stehenbleiben auf der unveränderlichen Wurzel der Erkenntniß stattfinden.

Vers 10—11 baut der Presbyter auf das V. 7—9 gesagte eine rein praktische Ermahnung. Εἴ τις wird gesetzt und nicht ἐάν τις, weil hier nicht zwei Fälle einander entgegenstehen, von denen es sich zeigen wird, ob der eine oder andere eintreten werde (ob ein solcher τις kommen oder nicht kommen werde), sondern weil ein Vorkommniß einfach als möglicherweise eintretend gedacht und für den Fall dieses Eintritts eine Verhaltungsregel gegeben wird. Es heißt nicht: „falls einer kommt“ ꝛc., sondern „wenn (= dann wann, wann immer, so oft als) einer kommt“; ἐάν entspricht dem norwegischen hvis, εἰ dem norwegischen naar. Nur darf man nicht (wie Düsterdieck thut) vergessen, daß der Apostel Johannes auch in solchen Fällen ἐάν setzt, vgl. 1 Joh. 5, 15 und 16 (siehe oben zu der Stelle), und insofern bildet unser εἴ τις allerdings einen der Fälle, wo der Stil von 2 und 3 Joh. von dem Stil von 1 Joh. sich unterscheidet.

„Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt“; οὐ gehört eng mit dem Begriffe φέρει zusammen, nicht mit εἰ; der Sinn ist nicht: „wenn nicht einer diese Lehre bringt“, sondern „wenn einer diese Lehre nicht-bringt = leugnet“, daher steht nicht μὴ, sondern οὐ. Φέρειν bezeichnet zunächst nur das „bei sich tragen“, was dann freilich ein „Vortragen“ zur Folge hat. Das ἔρχεσθαι πρός erklärt sich aus der Mahnung μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν; es ist der Fall gemeint, daß

einer der V. 7 erwähnten Irrlehrer die Gastfreundschaft des Hauses in Anspruch nehme; dies setzt aber ein bereits vorhandenes persönliches Umgangs- und Freundschaftsverhältniß voraus. Man ersieht deshalb aus dieser Mahnung, sowie aus der folgenden καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε, daß in dem Familienkreise der Kyria gerade nach dieser Seite hin war gefehlt worden. — Und wie oft wird heute noch in dieser Weise gefehlt, und wie Noth thut heute noch diese Erinnerung des Presbyters! Unter denen, welche wirklich christlichen Glauben und christliche Erkenntniß haben, gibt es allezeit so manche, die aus verborgener Eitelkeit die Großartigen spielen wollen, und sich — beides auf die Festigkeit ihres Glaubens und auf die Weitherzigkeit ihres Standpunktes etwas zu gute thun, indem sie den persönlichen Umgang mit notorischen Gegnern des christlichen Glaubens nicht scheuen; sie stehen ja so sicher gegründet, daß sie dies ohne Bangen vor dem Verführtwerden wagen dürfen! sie stehen ja geistig so hoch, haben einen so weiten freien Blick, daß sie dazu befähigt sind! und so kokettiren sie wohl gar vor Anderen mit dieser ihrer Großartigkeit, und sonnen sich in dem Gefühle eines solchen „interessanten“ Umgangs. Aber — das ist ein seelengefährlicher Wahn. Ein Christ könnte nur zu dem einen Zweck mit Leugnern Christi umgehen, um diese zu bekehren; sobald er darin sich abgewiesen sieht, hat er mit ihnen nichts mehr zu schaffen. Ein Compromiß, sie in ihrer Weise denken zu lassen, und den persönlichen geselligen Umgang mit ihnen dennoch fortzusetzen, ist vom Uebel, ist eine Verleugnung des Herrn, welcher sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt wissen will; und die, welche sich so sicher dünken, nehmen sicher Schaden an ihrem eigenen Glauben; denn indem sie sich gleichgültig in Bezug auf das Bekenntniß des im Fleisch erschienenen stellen, werden sie gleichgültig, verlieren sie die ἀκμή ihrer ὁμολογία; es ist ja nicht die rettende Sünderliebe, sondern die Eitelkeit, die sie im Umgang mit den starken Geistern ihr Gefallen finden läßt: diese Eitelkeit ist ein Stein, den der Feind im Brett hat; ihr inneres Herz ist dem Herrn bereits entfremdet, so kann es nicht fehlen, daß durch diese Bresche der Einfluß der Irrlehrer allmählich tiefer eindringt, sie mehr und mehr innerlich gleichgültig gegen die διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ werden, mehr und mehr die

gegnerische Lehre als „geistreich“ anerkennen und plausibel finden, denen, welche sie warnen, verletzt und gereizt entgegentreten (Erkalten der ἀγάπη), bis sie am Ende unvermerkt in das feindliche Lager überlaufen. Hier heißt es daher: principiis obsta. Der eitle und zwecklose gesellige Umgang mit solchen Leugnern muß abgebrochen werden. Und dies besagen auch die Worte: καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε. Die Bedeutung dieser Vorschrift wird von denjenigen verkannt, welche (wie Calov, Bengel, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck u. a.) in gekünstelter Weise meinen, es werde nicht jeder Gruß, sondern nur die Anwendung des specifisch christlichen Brudergrußes solchen Irrlehrern gegenüber verboten; man dürfe ihnen wohl „guten Morgen“ sagen, nur aber ihnen nicht „Gnade, Erbarmen und Friede“ wünschen. Allein diese Erklärung ist erstlich sprachlich völlig unberechtigt, da χαίρειν λέγειν durchaus nicht den specifisch christlichen Friedens- und Brudergruß bezeichnet, sondern gerade recht die profan-griechische, aus dem Heidenthum stammende, mithin ganz allgemeine Bezeichnung des conventionellen Höflichkeitsgrusses ist (vgl. Odyssee 24, 402; 11, 248; 13, 229; Ilias 9, 197; Pindar Pythica 2, 57 u. v. a. χαίρειν war auch der stehende Eingangsgruß in der Ueberschrift heidnischer Briefe); und zweitens wird durch jene Erklärung der Ermahnung unsers Verses alles Mark ausgesogen und die Knochen ausgelöst! Mit einem solchen Irrlehrer soll der Christ nicht auf dem Fuß eines Bekannten stehen (a Lapide, Grotius), sondern allen Umgang mit ihm abbrechen und noch besser: gar keinen anknüpfen. Dies und nicht weniger will der Presbyter, und zwar mit vollstem Rechte.

Den Grund gibt er Vers 11 an. Wer einen solchen Irrlehrer grüßt, d. h. persönliche Bekanntschaft und conventionellen Umgang mit ihm pflegt, der κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς; das heißt nicht: er wird mit-theilhaftig der Schuld seiner argen Werke, sondern: er nimmt Theil an seinen argen Werken selber, er wird in Folge jenes geselligen und persönlichen Umgangs alsbald in das arge Treiben des Irrlehrers mit hineingezogen. Wie? das ist oben schon gezeigt worden.

V. 12—13. Schluß. Echt griechisch gedacht (und dem

Stile des Apostels Johannes fremd) ist die Construction mit dem Participium, (welches hier als partic. imperfecti gebraucht ist). „Während ich euch viel zu schreiben hatte, wollte ich nicht mit Papier und Tinte (es schreiben), sondern hoffe bei euch zu sein und Mund zu Mund zu reden." Den Gegensatz zum Schreiben mittelst Papiers und Tinte bildet natürlich nicht ein „geistiges Schreiben" (Baumgarten-Crusius), sondern das mündliche Reden, zu welchem er bald zu gelangen hofft. Διὰ χάρτου καὶ μέλανος bildet nur eine distinctere Bezeichnung des γράφειν überhaupt. Der Kern des Gedankens ist: „während ich euch noch viel zu schreiben hätte, will ich (dies viele) lieber nicht schreiben, sondern mündlich sagen"; die Betonung des Begriffes „schreiben" wird nun durch die Worte διὰ χάρτου κλ. bewerkstelligt. Die „Incongruenz", welche Düsterdieck in dieser Ausdrucksweise finden will, vermag ich nicht zu entdecken. — Ἀλλὰ ἐλπίζω ist durch B, G, J u. a. (gegen ἐλπίζω γὰρ A) verbürgt und auch logisch die passendere Lesart. Ebenso ist das (prägnant zu denkende) γενέσθαι durch A, B Vulgata u. a. gegen die Recepta ἐλθεῖν verbürgt, welche offenbar nur eine wegen des πρὸς vorgenommene Correctur ist. („Zu euch hin sein" = zu euch gekommen sein, bei euch sein.) Στόμα πρὸς στόμα, vom Reden, ähnlich wie πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (1 Cor. 13, 12) vom Sehen. Erstere Redensart findet sich LXX, 4 Mos. 12, 8; Jerem. 39 (32), 4. — Χάρτης ist das ägyptische Papier, und zwar wahrscheinlich das feinere (sogenannte „augusteische"); vgl. Hug, Einleitung I, 106.

Der Presbyter will also, was er weiter zu sagen hat, demnächst mündlich sagen. Sein Brief soll nur der vorhandenen Gefahr einstweilen einen Damm entgegensetzen, und zugleich sein persönliches Kommen ankündigen und demselben vorarbeiten. (Nimmermehr aber soll V. 12 eine Entschuldigung wegen der Kürze seines Briefes sein, wie Huther wähnt.)

In den Worten ἵνα ἡ χαρὰ κλ. spielt er wieder deutlich auf 1 Joh. 1, 4 an. Sein Besuch hat keinen andern Zweck, als eben jenen Seelenzustand bei Kyria und den Ihrigen wieder herzustellen, zu welchem hinzuführen der Zweck des Apostels bei seiner Thätigkeit gewesen war. Das soll wieder erreicht werden, was der Apostel mit seinem Briefe hatte erreichen wollen. So spricht er mit diesen wenigen Worten in höchst be-

deutsamer Weise aus, daß sein Bestreben und seine Mahnung sich ja ganz und gar nur auf die Autorität des Apostels Johannes stütze.

Der Gruß V. 13 ist selbstverständlich. Die Schwesterkinder der Kyria müssen also zu Ephesus gelebt haben (die Schwester selber muß entweder anderswo gelebt haben, oder schon todt gewesen sein, da von ihr keine Grüße ausgerichtet werden). Auch dieser Gruß ist übrigens nicht praktisch bedeutungslos. Haben jene Schwesterkinder dem Presbyter Grüße an Kyria aufgetragen, so muß er ihnen gesagt haben, daß und wohl auch warum er an sie schreibe. (Wahrscheinlich ist, daß er gerade durch diese Schwesterkinder die Nachricht, wie es im Familienkreise der Kyria stehe, erhalten hatte.) So lag aber in der einfachen Erinnerung an diese nahen Verwandten zugleich ein paränetisches Moment. Auch diese Verwandten nehmen an den Sorgen und Bitten des Presbyters Theil. — Das ἀμήν am Schluß von V. 13 ist entschieden unecht.

Der dritte Brief Johannis.

V. 1. Gruß. Der Gruß ist der gleiche, wie 2 Joh. 1, nur daß das in den Worten ἐν ἀληθείᾳ liegende Moment hier nicht näher ausgeführt wird, weil kein Anlaß dazu vorhanden war. Daß er in (der) Wahrheit liebe, sagt der Presbyter einem jeden; was das heiße, und wie sich diese Liebe von einer falschen fleischlichen Freundschaft mit Unwürdigen unterscheide, war er der Kyria besonders zu sagen veranlaßt.

Was die Person des Gajos betrifft, so kommen im Neuen Testament drei Personen dieses Namens vor: a) Gajos zu Corinth, Röm. 16, 23; 1 Cor. 1, 15; b) Gajos aus Derbe, Apostelgesch. 20, 4 und c) Gajos aus Macedonien, Apostelgesch. 19, 29. Den unsrigen mit einem dieser drei für identisch zu halten, ist kein Grund vorhanden; er war ein vierter Mann dieses Namens. (Olshausen und die meisten.)

V. 2—4. Jeder der drei Abschnitte des Briefes beginnt mit der herzlichen Anrede ἀγαπητέ. Περὶ πάντων gehört zu εὐοδοῦσθαι (Lücke, de Wette u. a.) und περὶ steht in dem gleichen Sinne wie Matth. 4, 6; Marc. 1, 44 u. v. a. in Betreff, hinsichtlich. So bildet περὶ πάντων einen Gegensatz zu ἡ ψυχή. Der Presbyter wünscht dem Gajus, daß er in Betreff aller Dinge sich wohlbefinden und gesund sein möge, wie seine Seele sich (bereits) wohlbefinde. Ganz verkehrt ist es, wenn Beza, Wolf, Düsterdieck u. a. περὶ πάντων zu εὔχομαι ziehen, und περὶ die Bedeutung von πρὸ octroyiren, welche es zwar in Compositis, wie περιγίγνεσθαι, nie aber, wenn es als selbständige

Präposition steht, hat*). Auch würde der Autor schwerlich den Gedanken ausgesprochen haben, daß er ihm „vor allem“ leibliches Wohlergehen wünsche.

Er wünscht ihm also, daß er sich in aller Beziehung wohl befinden und gesund sein möge, wie denn auch (καθὼς wie 2 Joh. 4 und 6) seine Seele sich wohlbefindet (und gesund ist). Dies berechtigt noch nicht zu der Schlußfolgerung, daß Gajos körperlich krank gewesen sein müsse. Gerade das (richtig erklärte) περὶ πάντων gibt ja dem εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν eine ganz allgemeine Beziehung auf jegliche Art irdischen Wohlbefindens, obwohl durch den Zusatz von ὑγιαίνειν die Gesundheit allerdings besonders hervorgehoben wird. — Mit der Gesundheit der Seele ist natürlich die geistliche (nicht die natürlich psychische) Gesundheit des Seelenzustandes gemeint.

Der dritte Vers dient, wie das (nur in der Vulgata und einigen Minuscularvarianten ausgelassene) γὰρ zeigt, zur Erklärung, worin die Seelengesundheit des Gajos sich erwiesen, woran der Autor dieselbe wahrgenommen habe. Ἐχάρην λίαν wie 2 Joh. 4. — Μαρτυρεῖν τινι für eine Sache Zeugniß ablegen, V. 6 und Ev. Joh. 5, 33; 18, 17. Der Genitiv σου hängt von τῇ ἀληθείᾳ ab. Was mit der ἀλήθεια gemeint sei, erhellt aus dem Zusatze καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. Das καθὼς dient jedoch nicht zur Beschreibung, sodaß der Satz mit καθὼς sich als eine Art explicativer Apposition zu τῇ ἀληθείᾳ verhielte: „sie gaben Zeugniß von deiner Wahrheit, nämlich (sie gaben Zeugniß) wie du in (der) Wahrheit wandelst.“ Sondern καθὼς steht, wie 2 Joh. 4 und 6; 3 Joh. 2 im bestätigenden Sinn: „wie du denn (in der That) in der Wahrheit wandelst. Ueber den Begriff des περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ siehe oben zu 2 Joh. 4. — Wer diese ἀδελφοί gewesen, siehe unten zu V. 5 fg.

Der allgemeine Gedanke V. 4 — zur Erklärung, Bestätigung und Steigerung des ἐχάρην λίαν dienend — bedarf keiner Erklärung. In sprachlicher Beziehung ist zu bemerken, daß Comparative, wie μειζότερος, in der classischen wie in der neutestamentlichen (Eph. 3, 8) Sprache vorkommen; sodann, daß

*) Auch περὶ πολλοῦ, περὶ ὀλίγου ποιεῖσθαι heißt ja nicht „mehr als viel — mehr als wenig schätzen.“

τούτων (gut beglaubigt gegen die erleichternde Minusculvariante ταύτης) als Genitiv des Neutrum ταῦτα zu fassen ist, von welchem Neutralbegriff dann der erklärende Satz ἵνα κλ. abhängt. „Ich habe keine größere Freude, als dies, daß ich hören möge, daß meine Kinder in (der) Wahrheit wandeln" = es gibt für mich keine größere Freude als dies u. s. w. Das ἵνα involvirt den Begriff des Wunsches. (Streng logisch müßte εἰ oder ὅτι stehen.) — Τέκνα μου konnte recht wohl auch der Presbyter Johannes seine Gemeindeglieder, namentlich jüngere, nennen. Nach Papias (Eus. 3, 39) war auch er noch ein persönlicher Jünger Jesu gewesen, mithin damals ebenfalls schon hoch bei Jahren.

V. 5—10. Nach der allgemeinen lobenden Anerkennung kommt nun der Autor näher auf den Gegenstand, der ihn zum Schreiben veranlaßt hat, zu sprechen. Ueber ἀγαπητέ siehe oben zu V. 2. — Πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους; ἐργάσῃ ist durch B, C, G, J gegen ἐργάζῃ (A) gesichert, ebenso τοῦτο durch A, B, C, Vulgata u. a. gegen die Recepta εἰς, (G, C.) — Πιστὸν ποιεῖς heißt weder: „du thust etwas eines πιστὸς ἀνὴρ würdiges" (Beza, Carpzov, Lücke, Düsterdieck u. v. a.) noch „du thust etwas der Erwartung entsprechendes" (Bengel, Huther), noch heißt πιστὸν „treulich" (de Wette: „treu handelst du in allem, was du" u. s. w.). Sondern πιστὸν ποιεῖν ist im wesentlichen identisch mit der classischen Redensart πιστὸν ποιεῖσθαι (med.) wo πιστὸν als substantivisches Neutrum = πίστις zu fassen ist (siehe Passow). Die usuelle Bedeutung der Redensart ist: „ein Unterpfand der Treue, eine Bürgschaft geben." — Ὃ ἐὰν = ὃ ἄν. Καὶ τοῦτο wie Phil. 1, 28; Ephes. 2, 8; 1 Cor. 6, 6. — „Du gibst eine Bürgschaft deiner treuen Gesinnung in allem, was du immer gethan hast gegen die Brüder und zwar überdies gegen Fremde." Τοὺς ἀδελφοὺς schreibt der Verfasser, weil er schon V. 3 von ihnen gesprochen hatte. Ξένοι waren sie im Verhältniß zu Gajos, weil sie nicht in dessen Wohnort und Gemeinde zu Hause waren, sondern als Reisende dorthin gekommen waren. Und so hatte er seine Treue nicht nur durch allgemeine Freundlichkeit, sondern durch gastfreundliche Aufnahme an den Tag gelegt. Daher das steigernde καὶ τοῦτο.

Sein Benehmen gegen sie wird näher beschrieben V. 6: Oἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας. Daß sie Zeugniß von ihm abgelegt, war schon V. 3 erzählt; doch war dort das allgemeinere gesagt, daß sie für seinen Wandel in der Wahrheit Zeugniß abgelegt haben, hier das speciellere, daß sie für seine Liebe, die er ihnen bewiesen, Zeugniß abgelegt haben. Ἐνώπιον ἐκκλησίας hängt von ἐμαρτύρησαν, nicht von ἀγάπῃ ab. Unter der ἐκκλησία ist natürlich die ephesinische Gemeinde zu verstehen.

Worin diese Liebeserweise bestanden haben, wird in den folgenden Worten gesagt: οὓς καλῶς ἐποίησας προπέμψας ἀξίως τοῦ Θεοῦ. Die Lesart schwankt. Die Recepta liest ποιήσεις προπέμψας, wo aber das Futurum und das part. aor. nicht zu einander zu passen scheinen. Codex C liest ποιήσας προπέμψεις, einige Minuskeln ποιεῖς προπέμψας. Schon Luther und Grotius conjecturirten ἐποίησας, woraus sich die Entstehung der Lesart in Codex C dann erklären läßt. Die Lesart ποιήσεις konnte leicht entstehen aus dem Misverständniß, daß hier eine Ermahnung für die Zukunft beigefügt werden solle („du wirst wohl thun, wenn du sie auf eine Gottes würdige Weise beschenkt entlassen wirst"). Auch die neuern Ausleger, der Recepta folgend, fassen die Worte als Mahnung für die Zukunft. Sie setzen dabei voraus, jene ἀδελφοὶ seien, und zwar als Heidenbekehrer, von irgend einem fremden entlegenen Orte her in den Wohnort des Gajos gekommen, hätten bei ihm gastliche Aufnahme gefunden, seien dann nach Ephesus gekommen, und stünden nun im Begriff, nach Hause zu reisen und zwar auf der Heimreise wieder den Wohnort des Gajos zu berühren. Allein man kann sich doch kaum etwas wunderlicheres denken, als daß Glieder irgend einer fremden, fernen Gemeinde, wenn sie Heiden bekehren wollte, sich gerade nach Ephesus und Umgegend sollten begeben haben, wo bereits ein Centralpunkt des Christenthums war, und wo ihr Dienst völlig überflüssig war. Da nun vollends unten V. 10 gerade so, wie V. 5, wieder οἱ ἀδελφοί mit dem bestimmten Artikel als die bereits bekannten auftreten, so ist nicht daran zu zweifeln, daß man unter ihnen nicht Heidenbekehrer aus einer fernen Gemeinde zu verstehen hat, sondern jene ephesinischen Gemeindeglieder, welche der Presbyter zu

Diotrephes geschickt hatte, und welche, von Diotrephes und seinen christlichen Ortsgenossen zurückgestoßen, sich, weil sie die Gastfreundschaft von Heiden nicht in Anspruch nehmen wollten (V. 7), an den Wohnort des Gajos gewendet und bei diesem gastliche Aufnahme gefunden hatten. Diese waren nun nach Ephesus zurückgekommen, und hatten Zeugniß abgelegt, wie Gajos — ungleich dem Diotrephes — „in der Wahrheit wandele", und welche Liebe er ihnen bewiesen. — Wie diese selben Brüder nun aber noch einmal sollten zu Gajos geschickt worden sein, dies ist nicht abzusehen.

Eine Ermahnung zu künftiger Gastfreundschaft werden deshalb die Worte οὓς καλῶς κλ. in keinem Falle enthalten können. Will man nicht mit Luther und Grotius ἐποίησας conjecturiren, so müßte man das Futurum ποιήσεις schon um des dabei stehenden part. aor. willen, nicht im Sinne einer Insinuation fassen, sondern annehmen, daß es ähnlich gebraucht sei, wie Luc. 1, 37 „οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα" es wird wohl bei Gott kein Ding unmöglich sein, 1 Cor. 15, 29 τί ποιήσουσι κλ. „was werden die wohl thun" ꝛc.; das Futurum würde hier nicht den künftigen Zeitpunkt, sondern, ganz wie das deutsche Futurum, die Wahrscheinlichkeit und Plausibilität, die sogenannte attische Vermuthung, ausdrücken. „Es wird wohl recht und lobenswerth sein, daß du sie auf würdige Weise entsendet hast." Es wäre also ποιήσεις nur eine urbane Form für ποιεῖς oder ἐποίεις. Indessen will doch, auch so gefaßt, das Futurum grammatisch nicht zum part. aor. passen. Besser liest man daher ἐποιήσας. Wie leicht war es möglich, daß die Lesart ποίησεις durch Schreibfehler und Misverstand aus einem ursprünglichen ἐποίησας entstanden ist — ein Misverstand, zu welchem V. 8 so leicht veranlassen konnte*).

Προπέμπειν, weitersenden, ist der Terminus für das vor-

*) Vor allem konnte nach dem vorangehenden C das E leicht aus Versehen ausfallen, und so die Lesart ποιήσας (cod. C) entstehen. Da nun die zwei Participia neben einander ohne Verbum finitum keinen Sinn gaben, so konnte man um so leichter darauf verfallen, ποιήσας in ποιήσεις (Recepta) umzucorrigiren, als man in V. 8 eine Mahnung für die Zukunft zu finden glaubte.

sorgende Entlassen eines Gastes, dem man mit dem nöthigen zur Weiterreise versieht (Tit. 3, 13; Röm. 15, 24; 1 Cor. 16, 6 und 11). Ἀξίως τοῦ θεοῦ findet seine Erklärung in Vers 7.

Ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον, scil. τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ (Schlichting, Bengel, Mayer), nicht τοῦ Χριστοῦ (Grotius, Lücke, Huther, Sander, Düsterdieck), was in diesem Context, wo unmittelbar τοῦ θεοῦ vorausgeht, gekünstelt erscheint. Der Ausdruck — mag man nun θεοῦ oder Χριστοῦ ergänzen — bezeichnet allgemein dies, daß sie nicht in eigenen Angelegenheiten und irdischen Interessen, sondern im Interesse des Reiches Gottes ihre Reise gemacht haben. Der Ausdruck, an sich betrachtet, würde daher erlauben, an ein Ausziehen zur Heidenbekehrung (Huther, Düsterdieck u. a.) oder an eine Flucht in Verfolgung (wo man dann mit Beza, Bengel, Carpzov, Olshausen ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν naturwidrig von ἐξῆλθον abhängen lassen muß) zu denken; er nöthigt aber in keiner Weise zu dieser Annahme, und der Context des ganzen Briefes spricht dagegen. Denn aus V. 10 geht hervor, daß „die Brüder", von denen von V. 3 an durch den ganzen Brief die Rede ist, vom Verfasser an den Diotrephes mit einem Briefe abgesandt waren, und ihnen dort gastliche Aufnahme verweigert worden war. So gewinnen auch die Worte μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν einen bestimmten Sinn. Bei den Christen am Wohnort des Diotrephes fanden sie keine gastliche Aufnahme; die Gastfreundschaft der dortigen Heiden in Anspruch nehmen, das wollten sie nicht; so wandten sie sich an den (nahegelegenen) Wohnort des Gajos. Und so war nun, was Gajos an ihnen that, ἀξίως τοῦ θεοῦ gethan, d. h. so, wie es des Gottes, in dessen Dienst sie die Reise gemacht, und zu dessen Ehre sie die Einkehr bei Heiden verschmäht hatten, würdig war.

Hier wird aber nun vollends klar, daß die Worte οὓς καλῶς κλ. V. 6 keine Ermahnung für die Zukunft enthalten können, sondern sich auf geschehenes beziehen müssen. Denn was V. 7 zur Erklärung des ἀξίως τοῦ θεοῦ gesagt wird, sind vergangene Begebenheiten.

Vers 8 spricht der Verfasser den allgemeinen Grundsatz aus: „wir sind schuldig, solche aufzunehmen", um das

Benehmen des Diotrephes, der sie nicht aufnahm als ein verschuldetes, unrechtes, diesem ὀφείλομεν zuwiderlaufendes darzustellen. Indem man diese Uebergangsstellung von V. 8 zwischen dem Lob des Gajos V. 5—7 und dem Tadel des Diotrephes V. 9—10 übersah, meinte man, V. 8 enthalte ein Insinuation für Gajos, und corrigirte daher V. 6 das aus einem ursprünglichen ἐποίησας aus Versehen entstandene ποιήσας in ποιήσεις um.

Wir (allgemein: alle Christen) sind schuldig, solche Personen (von solcher Gesinnung, wie diese nach V. 7 sich thatsächlich erwiesen haben) aufzunehmen, damit wir Mitarbeiter für die Wahrheit werden. Ὑπολαμβάνειν, im Neuen Testament nur hier, heißt im Profangriechischen sowohl aufnehmen als unterstützen. Hier entscheidet der Context für die erstere Bedeutung. Συνεργοὶ (vgl. 1 Thess. 3, 2; 2 Cor. 8, 21; Col. 4, 11) γίγνεσθαι τῇ ἀληθείᾳ könnte, an sich betrachtet, auch von einer Mitarbeiterschaft im Dienste der Heidenbekehrung verstanden werden, wenn im Contexte hiervon die Rede wäre. An sich heißt es nur: ein Mitarbeiter der τοιοῦτοι für die ἀλήθεια werden; und dem Contexte nach waren jene ἀδελφοὶ in der Weise im Dienste der ἀλήθεια thätig, daß sie einen Brief und mündliche Mahnungen an Diotrephes brachten, um das drohende Schisma (vgl. oben die Einleitung) zu verhüten.

Vers 9. Ohne allen Abschnitt und Einschnitt fährt der Verfasser fort ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ ἀλλ' κλ. Daß nun von V. 9 an plötzlich von einer ganz anderen Angelegenheit, als im bisherigen die Rede sein sollte, ist eine verzweifelte Annahme.

Während unter der ἐκκλησία oben V. 6 dem Contexte nach die ephesinische Gemeinde zu verstehen war, ist hier, wie sich aus dem ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων κλ. und dem ἔγραψα ergibt, die Gemeinde, welcher Diotrephes angehörte, zu verstehen. Und da dieselbe schlechthin nur „die Gemeinde" genannt wird, so darf man hieraus, sowie aus dem Umstande, daß jene ἀδελφοὶ, von Diotrephes abgewiesen, sich (also noch an dem gleichen ein Tag oder Abend) zu Gajos hatten begeben können, wonach also Gajos in der Nähe von Diotrephes gewohnt haben muß — schließen, daß auch Gajos ein Glied der nämlichen Gemeinde war. (Siehe Einleitung.)

Ἔγραψά τι lesen A, B, C. Damit will aber der Verfasser seinen Brief nicht, wie Düsterdieck seltsamerweise muthmaßt, als einen „unbedeutenden" (!) bezeichnen, dessen „Erfolglosigkeit" er gleich selber vorausgesehen habe. Weit eher kann man dies τι für eine recht bedeutungsvolle Aposiopese halten. „Ich hatte der Gemeinde etwas geschrieben", etwas, was, wenn es ihr vorgelesen worden wäre, seinen Eindruck nicht verfehlt haben würde; „aber Diotrephes, der unter ihnen der erste sein will" (siehe Einleitung) „nimmt uns nicht auf." Welche Handlungsweise des Diotrephes mittelst der Worte οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς bezeichnet werden solle, erklärt sich 1) durch den Gegensatz, in den es mittelst ἀλλὰ zu ἔγραψά τι gestellt ist, (ein Nicht-annehmen des Briefes) und 2) durch V. 10 (ein Abweisen der den Brief überbringenden ἀδελφοί). Indem Diotrephes den Brief nicht annimmt und den Ueberbringern selbst die Gastfreundschaft versagt, nimmt er ἡμᾶς — den Presbyter Johannes selbst sammt dessen Abgesandten — nicht auf. — Dem ἐπιδέχεσθαι die vage Bedeutung „gelten lassen" (Lücke, de Wette) zu geben, heißt den durch V. 10 bestimmten Sinn des Wortes verflachen.

Diotrephes will also von demjenigen Mitglied des ephesinischen Presbyteriums, welchem seine (junge, werdende) Gemeinde bisher untergeordnet war, keine Weisungen mehr annehmen, sondern er will diese Gemeinde regieren; sie soll unter seiner Direction sich als selbständige Gemeinde hinstellen.

V. 9 erinnert der Verfasser in ganz kurzen Worten an etwas, was demselben durch eben jene ἀδελφοί, die, von Diotrephes abgewiesen, bei ihm Aufnahme gefunden hatten, ohne allen Zweifel schon genauer erzählt worden war. Der Verfasser berührt aber gleichwohl diese Vorgänge, um dem Gajos kundzuthun, in welchem Lichte ihm (dem Presbyter) dieselben erscheinen, um ihm die unverantwortliche Schändlichkeit des Treibens des Diotrephes darzustellen. In dem Worte φιλοπρωτεύειν entlarvt er dessen sündlichen Beweggrund, mit den Worten οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς bringt er dem Gajos zum Bewußtsein, wie Diotrephes sich nicht etwa nur gegen jene ἀδελφοί, sondern damit gegen ihn selber aufgelehnt habe. Beides sagt er, damit Gajos sich desto gewisser davor hüte,

sich von Diotrephes in jenes schismatische Treiben hineinlocken zu lassen.

Zu demselben Zwecke sagt er ihm Vers 10, daß er vorhabe, selbst zu kommen, und den Diotrephes nach all seinem Thun zu entlarven. Daher beschreibt er nun die einzelnen Seiten seines Treibens. Ὑπομνήσω darf man nicht (mit Lyra, Lücke, Huther, Düsterdieck) durch puniam, arguam übersetzen, wenn man nicht die ganze Feinheit des Ausdrucks zerstören will. Es ist großartig, daß das bloße Erinnern an das, was Diotrephes gethan, schon genügt, ihn zu vernichten. Φλυαρέω ist ein verächtlicher Ausdruck; es heißt nicht „verleumden", λοιδορέω, sondern (nach Eusthatius zu Ilias 21, 361): τὸ ἐν οὐ δέοντι λόγους προϊέναι", nichtiges reden, „plaudern", wie Luther es meisterhaft widergibt. Hier steht es mit dem Objectsaccusativ = „über jemanden plaudern, jemanden verplaudern." In dem Zusatz λόγοις πονηροῖς liegt die Bosheit, in dem φλυαρῶν die armselige Nichtigkeit der Reden, welche Diotrephes wider den Presbyter führt.

Die folgenden Worte bedürfen keiner Erläuterung; über die Sache vgl. oben die Einleitung. Τοὺς ἀδελφοὺς ganz wie V. 5; „die Brüder", die oben erwähnten. Ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει ist von der Excommunication zu verstehen, mit welcher Diotrephes diejenigen bedrohte, welche jene ἀδελφοί ihrerseits gastlich aufzunehmen bereit gewesen wären, und sie so davon abhielt und daran verhinderte. — Um das äußerste, ein Schisma innerhalb der Gemeinde selber, zu verhüten, gaben jene momentan nach. — Daß aber an Einzelnen, die sich nicht sofort fügten, die Excommunication wirklich zum Vollzug kam, scheint aus dem kategorischen ἐκβάλλει hervorzugehen. Vgl. auch unten zu V. 12.

V. 11—12 folgt nun die Hauptmahnung, die den Zweck des ganzen Briefes enthält. Gajos soll nicht das V. 9—10 geschilderte κακὸν (die Bosheit des Diotrephes und die Schwachheit derer, die sich durch ihn terrorisiren ließen) nachahmen, sich nicht etwa auch verleiten lassen, zu der Partei des Diotrephes überzugehen; sondern er soll das, was gut ist, nachahmen. Und als Vorbild des ἀγαθὸν wird ihm V. 12 Demetrius hingestellt (Düsterdieck), welcher hiernach unmöglich ein ephesinisches Gemeindeglied und Ueberbringer des Briefes (wie Huther wähnt)

gewesen sein kann, sondern ein dem Diotrephes festen Widerstand leistender Mann in der Gemeinde des Diotrephes gewesen sein muß.

Bevor jedoch Gajos auf das Beispiel dieses Demetrius hingewiesen wird, begründet der Verfasser seine Mahnung μὴ μιμοῦ κλ. erst noch durch den allgemeinen Satz ὁ ἀγαθοποιῶν κλ., welcher eine unverkennbare Anspielung auf 1 Joh. 3, 6 enthält. Der Gedanke ist dort derselbe; daß, wer ein τέκνον θεοῦ ist, nicht Sünde thut, sondern sich heiligt (mithin, wer das Gute thut, sich als ἐκ θεοῦ ὢν erweist) wer hingegen sündigt, οὐχ ἑώρακεν αὐτόν. Dem Contexte gemäß, nämlich im Anschluß an das vorangehende τὸ κακὸν . . . τὸ ἀγαθὸν braucht aber der Presbyter hier die Wörter ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν. Er behandelt also die Stelle 1 Joh. 3, 6 ganz in der Weise, wie er in 2 Joh. die einzelnen Stellen aus dem apostolischen Briefe behandelt hat.

Vers 12. „Dem Demetrius ist (gutes) Zeugniß gegeben von allen" (nämlich allen jenen ἀδελφοῖς V. 3, 5, 10) „und von der Wahrheit selber." Was soll dies nun heißen? Die Wahrheit im objectiven Sinn, die christliche Lehre, kann nicht gemeint sein. Huther meint: „das gute Zeugniß der πάντες solle als ein nicht in ihrem menschlichen Urtheil begründetes, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθεια begründetes hingestellt werden"; und Düsterdieck stimmt dem bei. Allein αὐτὴ ἡ ἀλήθεια im Gegensatz zu den πάντες kann unmöglich die in dem Zeugniß der πάντες sich ausgesprochen habende Wahrheit sein. Baumgarten-Crusius denkt an die Wahrheit des Christenthums, welche Demetrius früher Erfolge verschafft habe — allein seine etwaige frühere Missionsthätigkeit kann nicht über sein jetziges Verhalten Zeugniß ablegen — abgesehen von der Härte der Metonymie, welche bei dieser Erklärung angenommen werden müßte. Lücke erklärt: die Wahrheit selber würde ihm Zeugniß geben, wenn sie befragt würde (soll heißen: wenn sie reden könnte). Beausobre, Grotius u. a. denken an die in dem Leben des Demetrius sich als eine Kraft und Macht erweisende Wahrheit. Dies ist das einzig richtige; nur hat man nicht an die in seinem Leben überhaupt sich erwiesen habende ἀλήθεια zu denken, sondern an die Wahrheit,

welche sich in diesen Tagen, in dem Handel gegen Diotrephes, in ihm kräftig erwiesen hat — ohne Zweifel darin, daß er um der Sache der ἀλήθεια willen in diesem Handel ernste Mishandlung oder Leiden (vielleicht eben die V. 10 erwähnte Excommunication) hat über sich ergehen lassen. So konnte gesagt werden: Die Wahrheit (ἐν ᾗ περιπατεῖ vgl. V. 4) gibt selber Zeugniß für ihn.

Endlich fügt der Presbyter noch sein eignes Zeugniß für ihn bei, und hat nicht nöthig zu expliciren, worauf dasselbe begründet sei, sondern darf hier getrost mit einem „αὐτὸς ἔφα" hintreten, indem er schreibt καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστι.

V. 13—15. Schluß. Der Gedanke von V. 13—14 ist dem von 2 Joh. 12 völlig gleich, nur der Ausdruck in Kleinigkeiten abweichend. Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, so lesen A, B, C u. a. gegen die durch G, J schlecht beglaubigte, einer Conformirung mit 2 Joh. 12 ihren Ursprung dankende Recepta γράφειν. Umgekehrt findet sich neben der richtigen, durch B, C u. a. beglaubigten Recepta οὐ θέλω die ebenfalls aus einer solchen Conformirung entstandene Variante οὐκ ἐβουλήθην in Codex A. Am Schlusse des Verses ist σοι γράφειν (B, C) zu lesen.

Der Unterschied gegen 2 Joh. 12 liegt also darin, erstlich daß der Verfasser nicht die Participialconstruction (πολλὰ ἔχων ... οὐκ ἐβουλήθην) anwendet, sondern zwei Sätze (εἶχον, ... ἀλλ' οὐ θέλω) einander gegenüberstellt, daher er denn zweitens εἶχον in's Imperfectum stellt (vgl. Apostelgesch. 25, 22; Röm. 9, 3) und demgemäß den inf. aor. γράψαι setzt, drittens bei οὐ θέλω das Verbum γράφειν wiederholen muß, und viertens den Satz ἐλπίζω κλ. mit δὲ anfügt. (Ἀλλὰ würde hier nicht gepaßt haben, eher γὰρ, was aber kein Codex hier liest.) Dies δὲ hat den Sinn von „dagegen." („Dagegen hoffe ich nun aber.")

Der Gedanke selber findet theils in dem zu 2 Joh. 12, theils in dem in der Einleitung bemerkten seine Erläuterung. — Bei εἶχον vermißt Huther mit Unrecht ein ἄν. Εἶχον ἂν würde heißen: „ich hätte dir viel zu schreiben gehabt (scil. wenn nicht ...)"; der Verfasser will aber sagen: „ich hatte dir (wirklich) viel zu schreiben, aber ...".

Der Schlußgruß V. 14 beginnt mit dem specifisch christlichen Wunsche des Friedens (statt des profanen ἔῤῥωσο), womit Gal. 6, 16; Eph. 6, 23; 1 Petr. 5, 14; 2 Theff. 3, 16 u. a. auch 2 Joh. 3 zu vergleichen ist. Dann sendet der Verfasser dem Gajos Grüße von den Freunden, und trägt ihm auf, τοὺς φίλους κατ' ὄνομα, jeden einzeln, zu grüßen, welcher letztere Auftrag ebenso, wie der Ausdruck φίλοι („Freunde" im Gegensatz zum Gegner) aus den in der Gemeinde des Gajos und Diotrephes vorhandenen Verhältnissen seine Erklärung findet. Gajos soll diejenigen, welche von dem Schisma und Treiben des Diotrephes sich fern gehalten haben und treu geblieben sind, jeden einzeln vom Presbyter grüßen, und somit in ihrer Treue befestigen.

Uebersetzung der beiden Briefe des Presbyter Johannes.

I.

Der Presbyter an Kyria, die erwählte, und ihre Kinder, welche ich liebe in Wahrheit, und nicht ich allein, sondern alle, welche die Wahrheit erkannt haben, um der Wahrheit willen, die in uns wohnt; und sie wird mit uns sein in Ewigkeit. Es wird sein mit euch Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und von Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

Ich habe mich sehr gefreut, daß ich unter deinen Kindern solche gefunden habe, welche in (der) Wahrheit wandeln, wie wir denn ein Gebot empfangen haben vom Vater. Und nun bitte ich dich, Kyria (nicht als dir ein neues Gebot schreibend, sondern das, welches wir von Anfang hatten), daß wir einander lieben. Und dies ist die Liebe, daß wir wandeln nach seinen Geboten; dies ist sein Gebot, wie ihr denn von Anfang gehört habt, daß ihr in ihr wandeln sollt. — Denn „viele Verführer sind in die Welt hereingekommen, die nicht bekennen Jesum Christum als im Fleische erschienenen." „Dieser ist der Ver-

führer und der Widerchrist." Habet Acht auf euch, daß ihr nicht verlieret, was wir gewirkt haben, sondern vollen Lohn davontraget. Jeder, der da fortschreitet und nicht bleibt in der Lehre Christi hat Gott nicht; wer in der Lehre bleibet, dieser hat sowohl den Vater als den Sohn. Wenn jemand zu euch kommt, und diese Lehre nicht (bei sich) trägt, den nehmet nicht auf in's Haus, und grüßet ihn nicht. Denn wer ihn grüßt, wird theilhaftig seiner argen Werke.

Da ich vieles dir zu schreiben hätte, habe ich es nicht mit Papier und Tinte (schreiben) wollen, sondern hoffe bei euch zu sein und von Mund zu Mund zu reden, „auf daß eure Freude eine vollendete sei". Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der erwählten.

II.

Der Presbyter an Gajos, den geliebten, welchen ich liebe in (der) Wahrheit.

Geliebter, daß du in aller Hinsicht dich wohlbefindest und gesund seiest, wünsche ich, wie denn deine Seele sich wohlbefindet. Ich habe mich nämlich sehr gefreut, als Brüder kamen und von deiner Wahrheit Zeugniß gaben, wie du denn in (der) Wahrheit wandelst. Eine größere Freude habe ich nicht, als dies, daß ich hören möge, daß meine Kinder in der Wahrheit wandeln.

Geliebter, du gibst eine Bürgschaft deiner Treue in allem was du gegen die Brüder und zwar gegen Gäste gethan hast, welche deiner Liebe vor der Gemeinde Zeugniß gegeben haben und in Betreff deren du wohl gethan hast, daß du sie auf eine Gottes würdige Weise gastlich entsendet hast. Denn um des Namens willen zogen sie aus, und nahmen nichts an von den Heiden. Wir nun sind schuldig, solche aufzunehmen, auf daß wir Mitarbeiter für die Wahrheit werden. Ich habe etwas an die Gemeinde geschrieben, aber Diotrephes, welcher unter ihnen der Erste sein will, nimmt uns nicht auf. Darum, wenn ich komme, werde ich ihn erinnern an die Werke, die er thut, indem er in argen Worten wider uns plaudert, und hiermit sich nicht begnügend selbst die Brüder nicht aufnimmt, und die

welche (sie aufnehmen) wollten, verhindert und aus der Gemeinde wirft.

Geliebter, ahme nicht dem Bösen nach, sondern dem Guten. Wer gutes thut, ist aus Gott; wer böses thut, hat Gott nicht gesehen. Dem Demetrius wird (gutes) Zeugniß gegeben von allen und von der Wahrheit selbst; aber auch wir zeugen (für ihn), und du weißt, daß unser Zeugniß wahr ist.

Ich hatte dir vieles zu schreiben; aber ich will nicht mit Tinte und Feder dir schreiben; dagegen hoffe ich bald dich zu sehen, und von Mund zu Mund wollen wir reden. Friede sei mit dir! Es grüßen dich die Freunde. Grüße die Freunde, jeden mit Namen.

Schlußbetrachtung

über die katholischen Briefe.

Die Siebenzahl der entschieden nicht-paulinischen Briefe im neutestamentlichen Kanon — nämlich der Brief des Jakobus, die zwei petrinischen, die drei johanneischen und der des Judas — pflegen seit Eusebius (2, 23) unter dem Namen der „katholischen Briefe“ zusammengefaßt zu werden. Welchen Sinn man aber mit diesem Ausdruck verbunden habe, ist zweifelhaft, und läßt sich nur durch eine eingehendere Untersuchung bestimmen. Das Wort, von καθ' ὅλου abgeleitet, heißt an sich: *generalis, allgemein*; von einem Briefe ausgesagt, kann es entweder besagen wollen, daß der Brief *von mehreren Verfassern gemeinsam geschrieben* — oder daß er *an mehrere Gemeinden gemeinsam gerichtet* — oder endlich, daß er *allgemein als kanonisch anerkannt* sei. Man hat in der That den Ausdruck καθολικαὶ ἐπιστολαὶ in jeder dieser drei Bedeutungen verstehen wollen.

Die erste derselben erweist sich nun sogleich als unpassend. Würde nur von der ganzen Sammlung dieser sieben Briefe die Bezeichnung αἱ καθολικαὶ ἐπιστολαὶ vorkommen, so ließe sich *allenfalls* denken, man habe — im Gegensatze zu der von Einem Verfasser herrührenden Sammlung der paulinischen Briefe — diese Sammlung die der „katholischen“ genannt, weil sie (nämlich die Sammlung als solche, der Complex) nicht von Einem, sondern von einer Mehrheit von Verfassern herrührte. Indessen selbst dann würde der Ausdruck etwas sehr sonderbares und seltsames behalten; denn dieser Ausdruck würde ja immerhin auf eine *gemeinsame* Abfassung hinweisen, während sich doch

keineswegs jene Verfasser zur gemeinsamen Verabfassung einer einheitlichen Sammlung von Briefen als eines Ganzen vereinbart haben*), sondern jeder derselben seine Briefe für sich, zu besonderem Zwecke und auf besonderen Anlaß, geschrieben hat, und dieselben erst nach dem Tode der Verfasser in Eine Sammlung vereinigt wurden. Dazu kommt nun aber noch, daß gar nicht bloß die Sammlung dieser Briefe den Namen „katholisch“ trägt, sondern daß, wie wir hernach sehen werden, auch einzelne dieser Briefe, ein jeder für sich, als καϑολικὴ ἐπιστολὴ bezeichnet werden. Man müßte hier höchstens annehmen, es sei der Name „katholisch“, nachdem er sich für die Sammlung als solche einmal festgesetzt hatte, nachher auch auf deren einzelne Bestandtheile übertragen worden (sodaß καϑολικὴ ἐπιστολὴ soviel hieße als: „ein zur Sammlung der καϑολικαὶ ἐπιστολαὶ gehöriger Brief“). Allein dieser Annahme widerstrebt die Wirklichkeit und Geschichte. Denn wir finden die Bezeichnung καϑολικός zuerst von den einzelnen Briefen gebraucht, nämlich bei Dionysius Alexandrinus (bei Eusebius 7, 25), Origenes (select. in Psalm. 3, comm. in Joh. opp. tom. IV, p. 135, von 1 Petri; de orat. opp. I, 233 und comm. in Joh. opp. IV, 281 von 1 Joh. und opp. IV, 549 vom Briefe Judä) bevor sie von Eusebius (2, 23; 6, 13 u. a.) auf die ganze Sammlung übertragen wird. — Ueberhaupt aber kommt der Ausdruck καϑολικός in der ganzen patristischen Literatur nirgends zur Bezeichnung einer von mehreren Verfassern gemeinsam verfaßten Schrift vor, die einzige Stelle Clem. Alex. strom. 4 pag. 512 ausgenommen, wo der Brief Apostelgesch. 15 erwähnt wird mit den Worten: κατὰ τὴν ἐπιστολὴν τὴν καϑολικὴν τῶν ἀποστόλων ἁπάντων**); allein hier ist eben auch wirklich von einem Briefe

---

*) Etwa so, wie eine Mehrheit von Autoren sich zur gemeinsamen Bearbeitung, z. B. einer Encyclopädie zusammen thun, in welchem Falle man dann allerdings diese Encyclopädie als ihre „gemeinsame Arbeit“ bezeichnen kann.

**) Auch hier könnte zwar καϑολικός die sonst vorkommende Bedeutung: enkyklisch (an mehrere Gemeinden gerichtet) haben; indessen ist es wegen der Zusammenstellung von καϑολικός mit τῶν ἀποστόλων ἁπάντων natürlicher, καϑολικός auf das gemeinsame Zusammenwirken der Verfasser zu beziehen.

die Rede, welcher von einer ganzen Versammlung gemeinsam beschlossen und genehmigt worden ist. Wie man dagegen unsre sieben fraglichen Briefe in diesem Sinne καϑολικαὶ — von mehreren Autoren zusammen verfaßte — habe nennen können, und wie man vollends jeden einzelnen derselben einen „gemeinsam verfaßten" habe nennen können, ist nicht einzusehen. Daher betrachten wir denn die Ansicht von Hug*) und Pott**), welche καϑολικός auf die Gemeinsamkeit mehrerer Verfasser beziehen wollten, als von vornherein beseitigt.

Minder leicht ist die Frage zu entscheiden, ob der Ausdruck καϑολικός im Sinne von enkyklisch oder von anerkannt kanonisch von den Kirchenvätern unsern Briefen beigelegt worden sei***). Das erstere Prädicat scheint auf den ersten Anblick zu eng für unsere Briefe (da es auf Jak., 1 Joh., 1—2 Petr. und Jud., nicht aber auf 2—3 Joh. paßt), das zweite scheint einerseits zu weit, da es außer diesen sieben Briefen noch so viele andere gab, die ebenfalls als kanonisch anerkannt waren, andererseits nicht recht passend, da gerade 2 Petr., 2—3 Joh., und Judä, ja selbst Jak., anfänglich nicht in den Lehrverzeichnissen (κάνονες) aller Gemeinden sich fanden, und eben daher als ἀντιλεγόμεναι bezeichnet wurden. Indessen kann hier nur eine genauere Untersuchung zu einem sichern Ergebniß führen.

Dionysius von Alexandria (bei Eus. 7, 25) sucht die Ansicht zu begründen, die Apokalypse müsse von einem anderen Johannes, als dem Apostel sein, weil der Apostel in seinen Schriften seinen Namen nicht nenne. Nachdem er sich hierfür auf das Ev. Joh. berufen hat, fährt er fort: Ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καϑολικῆς ἐπιστολῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα. und nachdem er den Anfang von 1 Joh. 1 citirt hat, fährt er fort: ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται. Hier scheint es nahe zu liegen, καϑολικὸς als Gegensatz

*) Einleitung §. 151.

**) Epist. cathol. zweite Auflage fascic. 1.

***) Letzteres ist die Ansicht von Nösselt (opusc. Theil 2, S. 303 fg.), Hammond u. a., ersteres die von Grotius, Wolf, Wetstein, Morus.

zu φερόμενος zu fassen. Hug meint freilich, die zwischen beiden Wörtern stehende Partikel ἀλλὰ mache es unmöglich καθολικὸς und φερόμενος für gegensätzliche Begriffe zu halten; und Kirchhofer (Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 256) verirrt sich vollends zu der Behauptung, Dionysius „scheide durch das Wort φερόμενος den zweiten und dritten Brief vom ersten, weil diese nicht an mehrere Gemeinden gerichtet waren, aber nicht deswegen, weil er sie als nur der Sage nach dem Johannes gehörig bezeichnen wollte; denn er hielt diesen für den Verfasser." Daß er den Apostel Johannes mit Bestimmtheit für den Verfasser von 2—3 Joh. halte, sagt Dionysius nirgends; hütet er sich doch wohl zu schreiben: ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ καὶ τρίτῃ προέγραψεν ἑαυτοῦ τοῦ ὄνομα, sondern schreibt vorsichtig: ἀλλ' οὐδὲ ..... ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται; und auch weiter unten schreibt er: συνᾴδουσι μὲν γὰρ ἀλλήλοις τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ ἐπιστολὴ (nicht ἐπιστολαί!) Daß aber φερόμενος die Bedeutung haben sollte: „nicht an mehrere Gemeinden gerichtet", ist eine Absurdität, die keiner Widerlegung bedarf. Wenn Dionysius dem zweiten und dritten Briefe Joh. das Prädicat φερομένη beilegt, so drückt er damit klar und unzweideutig aus, daß er von der apostolischen Abfassung dieser Briefe für seine Person nichts weniger als überzeugt ist. Das hindert ihn aber nicht, auch diese beiden Briefe zum Beweis für seine Behauptung beizuziehen. Gesetzt, will er sagen, diese Briefe wären apostolisch (oder: die Leser hielten sie für apostolisch), so würde auch dann der Satz, daß der Apostel sich nicht mit Namen nenne, nicht umgestoßen. — So sehen wir denn auch (gegen Hug), daß καθολικὴ logischer Weise recht wohl im Gegensatze zu φερομένη gesagt sein kann. Es war ganz logisch, zu schreiben: „Der Evangelist hat auch in seinem anerkannt echten Schreiben seinen Namen nicht vorgesetzt, sondern ohne Umschweif mit dem Geheimniß der göttlichen Offenbarung selbst begonnen u. s. w. Aber auch in dem angeblichen zweiten und dritten Brief steht Johannes nicht mit Namen genannt." Καθολικός kann also hier einen Gegensatz zu φερόμενος bilden.

Καθόλικος muß aber keinen solchen Gegensatz bilden. Die beiden Ausdrücke sind durch ein viel zu großes Zwischenstück

getrennt, als daß man sagen dürfte, καθολικός **müsse** hier als Gegensatz zu φερόμενος gefaßt werden. Es ist **ebenso** gut **denkbar**, daß καθολικὸς hier in der Bedeutung **enkyklisch** stehe, von welcher wir alsbald sehen werden, daß sie in der älteren patristischen Periode die gewöhnliche war. Der erste Brief Johannis war ein enkyklisches Schreiben an die Gemeinde von Ephesus und an die umliegenden Gemeinden der Asia proconsularis. Dionysius kann deshalb — **entweder** ihm als dem einzigen Brief Johannis, den er für echt hielt, das Epitheton καθολικός als ein epitheton **naturale** gegeben haben, sowie es Origines thut, an Stellen, wo er gar keinen Gegensatz zu καθολικός im Sinne hat*) — **oder** er könnte allenfalls auch dies im Sinne gehabt haben, daß der zweite und dritte Brief Johannis, abgesehen von der zweifelhaften Frage nach ihrer apostolischen Abfassung, auf alle Fälle und ohne Frage keine enkyklischen Schreiben seien. Diesen Gegensatz zu enkyklisch (**wenn** er ja daran dachte) hat er aber nicht nöthig, auszusprechen; er verstand sich von selbst. Wenn er nun dem zweiten und dritten Briefe das Prädicat φερόμενος gibt, so will er damit nicht jenen Gegensatz von enkyklisch und nicht-enkyklisch wieder aufnehmen, sondern das **neue** und **anderweitige** sagen, daß er diese Briefe nicht mit Sicherheit für apostolisch halte. Auch diese Fassung von καθολικὸς ist **logisch möglich**. Es war völlig logisch, wenn Dionysius schrieb: „Auch seinem enkyklischen **Schreiben**" [auf „Schreiben" liegt der Nachdruck] „hat der Evangelist seinen Namen nicht vorgesetzt, sondern hat ohne Umschweif mit dem Geheimniß der göttlichen Offenbarung selbst begonnen. Was da von Anfang war, sagt er, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen haben. Denn wegen dieser Offenbarung hat der Herr Petrum selig gepriesen: Selig bist du, Simon bar Jona, denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel. Aber auch in dem angeblichen **zweiten und dritten**

---

*) Z. B. select. in Ps. 3: Καὶ τὰ λεγόμενα ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ παρὰ τῷ Πέτρῳ (folgt 1 Petr. 3, 19). Hier wird der erste Brief Petri nicht darum ein enkyklischer genannt, um einem andern nicht-enkyklischen Briefe Petri entgegengestellt zu werden; denn auch der zweite Brief Petri war enkyklisch. Sondern καθολικός ist hier einfaches epitheton naturale.

Briefe" [auf „zweiten und dritten" liegt der Nachdruck] steht Johannes nicht mit Namen genannt." Die vollständige Anführung der Stelle zeigt, daß man nicht genöthigt ist, καθολικός als Gegensatz von zu φερόμενος zu fassen.

Es steht also bei dieser vielbesprochenen Stelle des Dionysius so, daß καθολικός sowohl im Sinne von „als apostolisch anerkannt", als im Sinne von „enkyklisch" genommen werden kann. Beide Bedeutungen sind hier zulässig. Etwas bestimmteres ergibt sich aus dieser Stelle noch nicht, sondern erst aus anderen Stellen.

Und da ist es nun für's erste merkwürdig, daß in keinem der alten Kanones das Wort καθολικὸς im Sinne von κανονικὸς oder ἐνδιάθηκος vorkommt. Erst Cassiodor (de instit. div. lect. c. 8) bezeichnet die Briefe: 1 Petr., 1—2 Joh. und Jak. als epistolae canonicae, woraus man (insofern Cassiodor, 2 Petr., 3 Joh. und Jud. nicht für apokryphisch gehalten haben kann) mit Recht schließt, daß er die Sammlung der sieben Briefe im Sinne gehabt, und die gäng und gäb gewordene Bezeichnung καθολικός im Sinne von κανονικός aufgefaßt habe. Aehnlich hat Theodoret das Wort καθολικός als Gegensatz zu ἀπόκρυφος erklärt.

In der älteren patristischen Periode begegnet uns dagegen dieser Gebrauch von καθολικός = κανονικός nirgends. Mit Unrecht beruft man sich auf Eus. 3, 3. Hier lesen wir: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι· τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Τὸ γὲ μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τὸ δὲ λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικαῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις. Zu καθολικαῖς ergänzt man gewöhnlich γραφαῖς — ohne Noth, da sich ebenso gut ἐκκλησίαις ergänzen läßt — aber selbst wenn man γραφαῖς ergänzt, so steht dann καθολικός noch nicht ohne weiteres im

Sinne von „kanonisch", sondern „katholische Schriften" heißen sie, wie schon der Satz mit ὅτι zeigt, sofern von ihnen in der καθολικὴ ἐκκλησία Gebrauch gemacht wird.

Aber dieser Gebrauch — wenn anders nicht ἐκκλησίαις zu suppliren ist — steht ganz vereinzelt, und erklärt sich hier lediglich aus dem Context. Wo dagegen eine einzelne neutestamentliche Schrift das Prädicat ἡ καθολικὴ (z. B. ἐπιστολὴ) erhält, da steht bei den älteren Vätern dies Prädicat entschieden im Sinne von enkyklisch. Dies geht zuvörderst schon daraus hervor, daß fünf unter den sieben Briefen, welche man καθολικαὶ zu nennen pflegte, gerade diejenigen waren, von denen das „οὐκ ἐνδιαθήκους αὐτάς παρειλήφαμεν" galt. Es wäre doch gar zu sonderbar gewesen, wenn man gerade diejenigen Schriften, welche ihrer Mehrzahl nach nicht allgemein als kanonisch anerkannt waren, im Gegensatze zu den übrigen als die „allgemein anerkannten" bezeichnet hätte! — Sodann stellt Eusebius die Begriffe ἀντιλεγόμενα und καθολικὰ vollends sogar dicht zusammen, wenn er (6, 14) von Clemens Alexandrinus schreibt: ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰουδὰ λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς. Er versteht also den Brief Juda sammt den übrigen „katholischen" Briefen unter den „nicht allgemein anerkannten" — ein deutlicher Beweis, daß ihm καθολικαὶ ἐπιστολαὶ nicht den Sinn: „allgemein anerkannte Briefe" gehabt haben kann. Ebenso redet er 3, 23 vom Brief Jakobi als der πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν, und fügt sogleich bei: ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται *).

Zu diesen negativen Beweisen (daß καθολικός nicht „kanonisch" hieß) gesellen sich nun folgende positive (daß es die Bedeutung von „enkyklisch" hatte). Apollonius (bei Eus. 5, 18) erzählt von dem Montanisten Themisos: ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατη-

*) Daß diese Nebenbemerkung nicht in dem Sinne gemacht ist, um den Begriff des καθολικός zu beschränken oder wieder aufzuheben, daß mit andern Worten ὀνομαζόμενος nicht in dem prägnanten Sinne von „nur so genannt aber nicht wirklich seiend", steht, wird jedem einleuchten, der die Stelle im Zusammenhange unbefangen liest.

χεῖν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας. Weder einen von Mehreren gemeinsam verfaßten, noch einen für kanonisch anerkannten Brief kann Themisos geschrieben haben, sondern nur ein an die verschiedenen phrygischen Gemeinden bestimmtes Circularschreiben. Auf die nämliche Bedeutung führt uns der Ausspruch des Eusebius selber (4, 23): (Διονύσιος) χρησιμώτατον ἅπασιν ἑαυτὸν καϑιστὰς ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καϑολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς. Wir sehen, welchen Sinn man im allgemeinen mit dem Ausdruck καϑολικὴ ἐπιστολὴ damals verband. So erklärt denn auch Oecumenius (prolegomena in epist. Jac.) die von unsern sieben Briefen gebrauchte Benennung folgendermaßen: καϑολικαὶ λέγονται αὗται, οἱονεὶ ἐγκύκλιοι· οὐ γὰρ ἀφορισμένως ἔϑνει ἑνὶ ἢ πόλει, ὡς ὁ ϑεῖος Παῦλος τοῖς Ῥωμαίοις ἢ Κορινϑίοις προςφωνεῖ ταύτας τὰς ἐπιστολὰς ὁ τῶν τοιούτων τοῦ Κυρίου μαϑητῶν ϑίασος, ἀλλὰ καϑόλου τοῖς πιστοῖς, ἤτοι Ἰουδαίοις τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, ὡς καὶ ὁ Πέτρος, ἢ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αὐτὴν πίστιν χριστιανοῖς τελοῦσιν. — Wenn Origenes (c. Cels. 1, 63) den Brief des Barnabas eine καϑολικὴ ἐπιστολὴ nennt, und wenn er dies offenbar nur in dem Sinne hat thun können, daß er den Brief des Barnabas als einen enkyklischen bezeichnen will (denn ihn einen kanonischen zu nennen, konnte ihm nicht einfallen), so sehen wir, in welchem Sinne Origenes auch an den übrigen (oben angeführten) Stellen die Briefe 1 Petr., 1 Joh. und Judä „katholische Briefe" nennt. Sowie man zu citiren pflegte: „Paulus sagt in seinem Briefe an die Römer", so citirte man, wenn ein Brief keine solche specielle Bestimmung hatte, mittelst der Formel: „Johannes sagt in seinem allgemeinen (d. h. enkyklischen) Schreiben." Dies war der Ursprung der Benennung; zunächst nannte man 1 Joh., 1—2 Petr., Jak. und Judä „katholische Briefe"; dann wurde diese Benennung auch auf die Sammlung als solche übertragen, obschon in dieselbe mittlerweile auch die zwei kleinen, an Privatpersonen gerichteten Briefchen: 2 und 3 Joh. waren aufgenommen worden, was aber natürlich nicht hindern konnte, die ganze Sammlung a potiori als die der enkyklischen Briefe zu bezeichnen. Erst, als im Verlaufe der arianischen und folgenden Streitigkeiten der Gegensatz zwischen der καϑολικὴ ἐκκλησία und den αἱρετικοῖς

häufiger und schärfer zur Sprache kam, schwand die alte Bedeutung von καθολικός = enkyklisch, ganz aus dem Bewußtsein, und man verstand jetzt (Theodoret, Cassiodor) καθολικός, auch wo es als Prädicat eines Briefes oder einer Briefsammlung sich fand, irrigerweise im Sinne „von der katholischen Kirche als orthodox und kanonisch anerkannt." Es war dies erst möglich in einer Zeit, als die Erinnerung an den Antilegomenen-Charakter der fünf unter den „katholischen Briefen" geschwunden war*).

---

*) Der erste, welcher diesen Wechsel in der Bedeutung des Prädicates καθολικός erkannte, war Bertholdt (Einleitung I, S. 221 fg.). Nur setzt derselbe den Wechsel der Bedeutung, irrig, schon an das Ende des dritten Jahrhunderts. — Daß καθολικός ursprünglich „enkyklisch" hieß und erst später die Bedeutung „kanonisch" erhielt, nehmen nach Bertholdt de Wette, Olshausen und die meisten Neueren an.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

